UNTERSUCHUNGEN ZUM NEUEN TESTAMENT
HERAUSGEGEBEN VON H. WINDISCH / HEFT 17

Römer 7 und die Bekehrung des Paulus

von

Werner Georg Kümmel

Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1929

UNTERSUCHUNGEN ZUM NEUEN TESTAMENT
HERAUSGEGEBEN VON H. WINDISCH / HEFT 17

RÖMER 7 UND DIE BEKEHRUNG DES PAULUS

VON

WERNER GEORG KÜMMEL



1 9 2 9

LEIPZIG / J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

UNTERSUCHUNGEN
ZUM NEUEN TESTAMENT

HERAUSGEGEBEN VON

D. Dr. HANS WINDISCH
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT KIEL

HEFT 17

PRINTED IN GERMANY

DRUCK: PIERERSCHE HOFBUCHDRUCKEREI STEPHAN GEIBEL & CO.
ALTENBURG, THÜR.

VORWORT.

Der Gedanke, die Frage der Exegese von Röm. 7 einmal gründlich von allen Seiten zu erörtern, tauchte mir auf, als ich im Wintersemester 1925/26 am Marburger neutestamentlichen Seminar Prof. R. Bultmanns teilnahm, das die Anthropologie des Paulus behandelte. Der Hauptteil der vorliegenden Arbeit hat dann im Sommer 1928 der Heidelberger Theologischen Fakultät als Dissertation vorgelegen, ist danach aber wesentlich umgearbeitet und erweitert worden.

Herr Prof. D. M. Dibelius in Heidelberg hat die Entstehung der Arbeit überwacht und mir stets mit Rat und Hilfe zur Seite gestanden. Ihm gilt besonders mein Dank. Wertvolle Hilfe und Hinweise verdanke ich ferner den Herren Prof. D. J. Bauer und Prof. D. G. Beer in Heidelberg, Prof. D. R. Bultmann in Marburg und Prof. D. H. Windisch in Leiden (jetzt Kiel). Herrn Prof. Windisch möchte ich auch an dieser Stelle für die Aufnahme dieser Arbeit in seine „Untersuchungen zum Neuen Testament" danken. Die Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft hat einen namhaften Zuschuß zu den Druckkosten bewilligt; ihr sei dafür auch hier mein Dank ausgesprochen.

Über die Anlage der Arbeit und die Art der Literaturbenutzung habe ich mich in der Einleitung ausgesprochen. Hinzufügen möchte ich nur, daß die Heranziehung der spanischen Arbeit von Bover mir durch freundliche Hilfe ermöglicht wurde. Im übrigen hoffe ich, nichts Wichtiges übersehen zu haben.

Heidelberg, August 1929.

Werner Georg Kümmel

INHALTSVERZEICHNIS

LITERATUR.

Abfalter, M.: Wirkungen und Bedeutung der Christophanie vor Damaskus. Katholische Kirchenzeitung (Salzburg) 68, 1928, S. 20f.
Achelis, Hans: Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten. I[1]. Leipzig 1912.
Alexander, A. B. D.: The Ethics of St. Paul. Glasgow 1910.
Ambrosiaster: Commentaria in epistulam ad Romanos. M S L 17, 110ff.
Arnal, Jean: La notion de l'esprit. Thèse de Montauban, 1908.
Augustin[1]): Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos. MSL 35, 2069ff.
Augustin: Contra Julianum libri sex. MSL 44, 675ff., 683, 733f., 865ff.
Augustin: Contra duas epistulas Pelagianorum. CSEL 60, 433 ff.
Bandas, Rud. G.: The Master-Idea of Saint Paul's Epistles or the Redemption. Diss. in Facultate Theol. Univ. cath. Lovaniensis II, 13. Brügge 1925.
Bardenhewer, O.: Der Römerbrief des heiligen Paulus. Freiburg 1926.
Barnikol, Ernst: Die vorchristliche und frühchristliche Zeit des Paulus. Nach seinen geschichtlichen und geographischen Selbstzeugnissen im Galaterbrief. Forschungen zur Entstehung des Urchristentums, des Neuen Testaments und der Kirche I. Kiel 1929.
Barth, Fernand: La notion paulinienne de ψυχή. Revue de théologie et de philosophie 44, 1911, S. 316—336.
Barth, Fritz: Die Bekehrung des Paulus. Der Beweis des Glaubens 40, 1905, S. 209—219.
Barth, Karl: Der Römerbrief. 3. Aufl. München 1923.
Bartmann, Bernhard: Paulus. Die Grundzüge seiner Lehre und die moderne Religionsgeschichte. Paderborn 1914.
Bauer, Friedrich: Paulus. Augsburg [1917].
Baur, Ferd. Christ.: Paulus, der Apostel Jesu Christi. I, II. 2. Aufl. Leipzig 1866/1867.
Baur, Ferd. Christ.: Vorlesungen über neutestamentliche Theologie. Leipzig 1864.
Behm, Joh.: Die Bekehrung des Paulus. Biblische Zeit- und Streitfragen IX, 8. Berlin-Lichterfelde 1914.
Bengelius, Joh. Alb.: Gnomon Novi Testamenti. 2. Aufl. Tübingen 1759.
Benz, Karl: Die Ethik des Apostels Paulus. Biblische Studien 17, 3. 4. 1912.

---

[1]) Hier nicht angeführte Schriften Augustins findet man unten S. 91, Anm. 1 u. 2 aufgeführt.

Bertrams, H.: Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus. Neutest. Abhandl. IV, 4. Münster 1913.
Bonwetsch, N.: Römer 7, 14ff. in der alten Kirche und in Luthers Vorlesungen über den Römerbrief. NkZ 30, 1919, S. 135—156.
Bousset, W.: Paulus. RGG IV[1], Sp. 1277—1309.
Bousset, W.: Jesus der Herr. Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. T. u. N. T., Neue Folge, 8. Heft, Göttingen 1916.
Bousset, W.: Kyrios Christos. 2. Aufl. 1921.
Bousset, W.: Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter. In 3. verb. Aufl. herausgegeben von H. Greßmann. Tübingen 1926.
Bover, J. M.: Valor de los terminos „Ley", „Yo", „Pecado" en Rom. VII. Biblica V, 1924, S. 192—196.
Braun, Wilh.: Die Bedeutung der Konkupiszenz in Luthers Leben und Lehre. Berlin 1908.
Brückner, Wilh.: Die Entstehung der paulinischen Christologie. Straßburg 1903.
Büchsel, Fr.: Der Geist Gottes im Neuen Testament. Gütersloh 1926.
Bultmann, R.: Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe. Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. T. u. N. T., Heft 13, Göttingen 1910.
Bultmann, R.: Das Problem der Ethik bei Paulus. ZNT 1924, S. 123 bis 140.
Bultmann, R.: Die Bedeutung der „dialektischen Theologie" für die neutestamentliche Wissenschaft. Th Bl 7, 1928, Sp. 57—67.
Burton, E. D.: Spirit, Soul and Flesh. Chicago 1918.
Burton, E. D.: The Epistle to the Galatians. (The Intern. Crit. Commentary.) Edinburgh 1921.
Cave, Sidney: The Gospel of St. Paul. A reinterpretation in the light of the religion of his age and modern missionary experience. London 1928.
Chapuis, Paul: La psychologie et les principes de la morale pauliniennes. Revue de théologie et de philosophie 42, 1909, S. 229—241.
Clemen, Carl: Die christliche Lehre von der Sünde. I. Die biblische Lehre. Göttingen 1897.
Clemen, Carl: Paulus, sein Leben und Wirken. I, II. Gießen 1904.
Clemen, Carl: Die Grundgedanken der paulinischen Theologie. Theol. Arbeiten aus dem Rheinischen Wissenschaftl. Predigerverein. 9. Heft. Tübingen 1907.
Chrysostomus: Homiliae in epistolam ad Romanos. MSG 60, 496ff.
Cohu, J. R.: St. Paul in the Light of Modern Research. London 1911.
Daechsel, H. Th.: Paulus, der Apostel Jesu Christi. I, II. Dresden 1913.
Dausch, P.: Christuserscheinung oder Paulusvision? Theolog.-prakt. Monatsschrift 20, Passau 1910, S. 535—548.
Deißmann, Ad.: Paulus. 2. Aufl. Tübingen 1925.
Deißner, Kurt: Paulus und die Mystik seiner Zeit. 2. Aufl. Leipzig 1921.
Delafosse, Henri: L'épître aux Romains. Paris 1926.
Denney, James: St. Paul's Epistle to the Romans. The Expositor's Greek Testament II, London 1900.

Denney, James: The Theology of the Epistle to the Romans. Exp VI, 3. 4, 1901.
II. III. The Doctrine of Sin. VI, 3, S. 173—181, 283—295.
VII. The new Life and the Spirit. VI, 4, S. 422—436.
Dibelius, Martin: Die Geisterwelt im Glauben des Paulus. Göttingen 1909.
Dobschütz, E. v.: Die Thessalonicherbriefe. Meyers Kommentar 10⁷, Göttingen 1909, S. 229—232.
Dobschütz, E. v.: Die Rechtfertigung bei Paulus, eine Rechtfertigung des Paulus. ZThK 1912, S. 38—67.
Dobschütz, E. v.: Der Apostel Paulus. I. Seine weltgeschichtliche Bedeutung. Halle 1926.
Dove, C. Clayton: Paul of Tarsus. His life and teaching. London 1927.
Engel, M. R.: Der Kampf um Römer Kap. 7. Eine historisch-exegetische Studie. Gotha 1902.
Erasmus, Des.: In epistolam Pauli apostoli ad Romanos paraphrasis. Basileae 1519.
Feine, Paul: Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus. Leipzig 1899.
Feine, Paul: Der Römerbrief. Eine exegetische Studie. Göttingen 1903.
Feine, Paul: Der Apostel Paulus. Das Ringen um das geschichtliche Verständnis des Paulus. Gütersloh 1927.
Findlay, G. G.: Paul the Apostle. A Dictionary of the Bible III, 1900, S. 696—731.
Fletcher, M. Scott: The Psychology of the New Testament. London 1912.
Fletcher, Reg. J.: A Study of the Conversion of St. Paul. London 1910.
Gardner, Percy: The religious Experience of Saint Paul. 2. Aufl. London 1913.
Garvie, A. E.: Studies in the Pauline Theology. Exp VII, 5. 7. 8, 1908/1909.
I. The Experience of Paul. VII, 5, S. 193—207.
IV. The Need of Salvation. VII, 7, S. 241—254.
VI. The Sanctification of Man. VII, 7, S. 501—521.
VII. The End of the Law. VII, 8, S. 33—48.
VIII. The Victory over Death. VII, 8, S. 130—143.
Gloël, Joh.: Der heilige Geist in der Heilsverkündigung des Apostels Paulus. Halle 1888.
Glover, T. R.: Paul of Tarsus. London 1925.
Goguel, Maurice: L'apôtre Paul et Jésus-Christ. Paris 1904.
Goguel, Maurice: Introduction au Nouveau Téstament.
Tome III: Le livre des Actes. Paris 1922.
Tome IV, 1, 2: Les épîtres pauliniennes. Paris 1925, 1926.
Grafe, Eduard: Die paulinische Lehre vom Gesetz nach den 4 Hauptbriefen. 2. Aufl. Freiburg 1893.
Griffith, Gw. O.: St. Paul's life of Christ. London 1926.
Grotius, Hugo: Annotationes in Novum Testamentum. Ed. nova. Tom. II. Erlangen 1757.
Gutjahr, F. S.: Der Brief an die Römer. Die Briefe des hl. Apostels Paulus. Bd. III, 1—3. Graz und Wien 1923.

Haering, Theod.: Der Römerbrief des Apostels Paulus erläutert. Stuttgart 1926.
Harnack, Ad. v.: Die Verklärungsgeschichte Jesu, der Bericht des Paulus (1. Kor. 15, 3ff.) und die beiden Christusvisionen des Petrus. SAB 1922, S. 62—80.
Haupt, E.: Das sittliche Wesen des Christen nach Rm 6—8. DEBl 23, 1908, S. 143—166, 215—232, 291—313.
Hausrath, Adolf: Jesus und die neutestamentlichen Schriftsteller. I. Berlin 1908.
Haußleiter, Joh.: Paulus. Vorträge. München 1909.
Headlam, A. C.: St. Paul and Christianity. London 1913.
Heinrici, C. F. G.: Paulinische Probleme. Leipzig 1914.
Heitmüller, Wilh.: Die Bekehrung des Paulus. ZThK 1917, S. 136—153.
Herford, R. T.: Die Pharisäer. Übersetzung aus dem Englischen von W. Fischel. Leipzig 1928.
Hieronymus: Epistola 121 ad Algasiam. CSEL 56, 29ff.
Hoffmann, Richard: Die Entstehung des Christentums II. Paulus. Die Religionen der Erde in Einzeldarstellungen. Leipzig und Wien 1929, S. 187—206.
Holl, Karl: Urchristentum und Religionsgeschichte. Ges. Aufs. zur Kirchengeschichte II: Der Osten. Tübingen 1928, S. 1—32.
Holsten, Karl: Zum Evangelium des Paulus und Petrus. Rostock 1868.
Holsten, Karl: Das Evangelium des Paulus. II. Paulinische Theologie. Berlin 1898.
Holtzmann, H. J.: Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie. II. 2. Aufl. Tübingen 1911.
Holtzmann, Oskar: Das neue Testament nach dem Stuttgarter griechischen Text übersetzt und erklärt. II. Gießen 1926.
Hoppe, Th.: Die Idee der Heilsgeschichte bei Paulus mit besonderer Berücksichtigung des Römerbriefs. BFchrTh 30, 2. Gütersloh 1926.
Hoyle, R. Birch: The Holy Spirit in St. Paul. London 1927.
Ihmels, L.: Die tägliche Vergebung der Sünden. 2. Aufl. Leipzig 1916.
Inglis, G. J.: The Problem of St. Paul's Conversion. The Expository Times XL, 1929, S. 227—231.
Jackson, F. J. Foakes, and Lake, Kirsopp: The Beginnings of Christianity. Part I. The Acts of the Apostles. Vol. I, II. Prolegomena I, II. London 1920, 1922.
Jackson, F. J. Foakes: The Life of Saint Paul. London [1927].
Jacoby, H.: Neutestamentliche Ethik. Königsberg 1899.
Jacquier, E.: Les Actes des Apôtres. Paris 1926.
James, William: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Übertragen von G. Wobbermin. Leipzig 1907.
Jülicher, Ad.: Der Brief an die Römer. Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt. 3. Aufl. Bd. III. Göttingen 1917.
Juncker, Alfred: Die Ethik des Apostels Paulus. I. II. Halle 1904/1919.
Kaftan, Julius: Neutestamentliche Theologie, im Abriß dargestellt. Berlin 1927.
Kennedy, H. A. A.: The Theology of the Epistles. London 1923.

Knopf, Rudolf: Paulus. (Wissenschaft und Bildung, Bd. 48). Leipzig 1909.

Knopf, Rudolf: Einführung in das Neue Testament. 2. Aufl. Gießen 1923.

Kögel, Julius: Der Brief des Paulus an die Römer. (Zum Schriftverständnis des N. T., 4. Heft). Gütersloh 1919.

Kohler, K.: Saul of Tarsus. Jew Enc XI, 1905, S. 79—87.

Kooy, Jacob: De paraenese van den apostel Paulus. Proefschrift. Leiden 1926.

Kühl, Ernst: Der Brief des Paulus an die Römer. Leipzig 1913.

Lagrange, P. M.-J.: Saint Paul, épître aux Romains. 2. Aufl. Paris 1922.

Leisegang, H.: Der Apostel Paulus als Denker. Leipzig 1923.

Liechtenhan, Rud.: Paulus. Seine Welt und sein Werk. Basel [1928].

Lietzmann, Hans: An die Römer. (Handbuch zum N. T. 8). 3. Aufl. Tübingen 1928.

Lightfoot, J. B.: Notes on epistles of St. Paul. London 1904.

Lipsius, R. A.: Die Briefe an die Römer, Galater, Philipper. (Handkommentar zum N. T.). 2. Aufl. Freiburg 1892.

Löwy, Moritz: Die paulinische Lehre vom Gesetz. MGWJ 47, 1903, S. 322ff., 417ff., 534ff.; 48, 1904, S. 268ff., 321ff., 400ff.

Lohmeyer, Ernst: Grundlagen paulinischer Theologie. Beiträge zur historischen Theologie I. Tübingen 1929.

Loisy, Alfred: La conversion de Paul et la naissance du christianisme. RHLR V, 1914, S. 289—331.

Loisy, Alfred: La carrière de l'apôtre Paul. RHLR VI, 1920, S. 449—471.

Loisy, Alfred: Les Actes des Apôtres. Paris 1920.

Lüdemann, H.: Die Anthropologie des Apostels Paulus. Nach den 4 Hauptbriefen. Kiel 1872.

Luther, Martin: Vorlesungen über den Römerbrief 1515/16. Anfänge reformatorischer Bibelauslegung, herausgegeben von J. Ficker. I, 1, 2. Leipzig 1908.

Machen, J. G.: The origin of Paul's Religion. New York 1923.

Macholz, W.: Zum Verständnis des paulinischen Rechtfertigungsgedankens. ZThK 1915, S. 29—61.

Mackintosh, Rob.: The Roots of St. Paul's Doctrine of Sin. Exp VIII, 5, 1913, S. 441—458.

Mc Neile, A. H.: St. Paul. His Life, Letters and Christian Doctrine. Cambridge 1920.

Meyer, Ed.: Ursprünge und Anfänge des Christentums. Bd. III. Stuttgart 1923.

Meyer, H. A. W.: Kritisch-exegetisches Handbuch über den Brief des Paulus an die Römer. 3. Aufl. Göttingen 1859.

Meyer, Max: Die Sünde des Christen nach Pauli Briefen an die Korinther und Römer. Dissertation. Greifswald 1902.

Meyer, Max: Der Apostel Paulus als armer Sünder. Gütersloh 1903.

Mittring, Karl: Heilswirklichkeit bei Paulus. Neutest. Forschungen. 1. Reihe: Paulusstudien, Heft 5. Gütersloh 1929.

Montefiore, C. G.: Iudaism and St. Paul. I. The Genesis of the Religion of St. Paul (S. 1—129). London 1914.

Moe, Olaf: Ist die lutherische Rechtfertigungslehre wesentlich anders orientiert als die paulinische? Ihmels-Festschrift, Leipzig 1928, S. 310—319.

Moore, G. F.: Iudaism in the first centuries of the Christian era. I, II. Cambridge 1927.

Morgan, W.: The Religion and Theology of Paul. Edinburgh 1917.

Moske, Emil: Die Bekehrung des heiligen Paulus. Münster 1907.

Mühlau, Ferd.: Zur paulinischen Ethik. Abhandlungen, Alex. v. Oettingen zum 70. Geburtstag gewidmet. München 1898, S. 220 ff.

Mundle, W.: Das religiöse Leben des Apostels Paulus. Leipzig 1923.

Mundle, W.: Religion und Sittlichkeit bei Paulus in ihrem inneren Zusammenhang. Zeitschr. f. syst. Theologie IV, 1926/27, S. 456—485.

Murillo, L., S. J.: Paulus et Pauli scripta. Prima pars: Paulus. Romae 1926.

Nösgen, K. F.: Paulus, der Apostel der Heiden. Für Gottes Wort und Luthers Lehr I, 10. 1908.

Offermann, H.: Das Damaskuserlebnis in den Briefen des Paulus. Ihmels-Festschrift. Leipzig 1928, S. 32—48.

Olschewski, W.: Die Wurzeln der paulinischen Christologie. Dissertation. Königsberg 1909.

Origenes: Commentaria in epistolam b. Pauli ad Romanos. MSG 14, 1069ff.

Pachali, H.: Der Römerbrief als historisches Problem. ThStKr 1913, 481ff.

Pallis, A.: To the Romans. A commentary. Liverpool 1920.

Peabody, F. G.: The Apostle Paul and the Modern World. New York 1923.

Peake, A. S.: The Quintessence of Paulinism. A Lecture. Manchester 1917/18.

Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St. Paul. II. Text. Ed. by Al. Souter. Texts and Studies IX, 2. Cambridge 1926.

Pfister, O.: Die Entwicklung des Apostels Paulus. Imago 6, 1920, S. 243—290.

Pfleiderer, O.: Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren. I. 2. Aufl. Berlin 1902.

Pieper, Karl: Paulus. Seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit. Neutest. Abhandl. XII, 1. 2. 2. u. 3. Aufl. Münster 1929.

Prat, F.: La théologie de Saint Paul. I, 9. Aufl. Paris 1920. II, 6. Aufl. Paris 1923.

Pretorius, Hendrik St.: Bijdrage tot de exegese en de geschiedenis der exegese van Romeinen VII. Proefschrift. Amsterdam 1915.

Preuschen, E.: Die Apostelgeschichte. Handbuch zum N. T. IV, 1. Tübingen 1912.

Ramsay, W. M.: The teaching of Paul in terms of the present day. 2. Aufl. London 1914.

Reiche, J. G.: Versuch einer ausführlichen Erklärung des Briefes Pauli an die Römer. 2. Teil. Göttingen 1834.

Reinhard, Wilh.: Die Wirkungen des Heiligen Geistes im Menschen nach den Briefen des Apostels Paulus. Freiburger theol. Studien 22, 1918.

Reitzenstein, Richard: Das iranische Erlösungsmysterium. Bonn 1921.

Reitzenstein, Richard: Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen. 3. Aufl. Leipzig 1927.

Richter, G.: Die Epistel Pauli an die Römer verdeutscht und erläutert. Gütersloh 1907.

Richter, G.: Kritisch-polemische Untersuchungen über den Römerbrief. BFchrTh XII, 6. Gütersloh 1908.

Ritschl, Albrecht: Die Entstehung der altkatholischen Kirche. 2. Aufl. Bonn 1857.

Robinson, B. W.: The Life of Paul. Chicago 1918.

Robinson, B. W.: Influences leading toward the Conversion of Paul. A Study in Social Environment. Festgabe für Ad. Deißmann. Tübingen 1927, S. 108—115.

Rose, V.: Études sur la théologie de St. Paul. I. Comment il a connu Jésus-Christ. Revue biblique internationale XI, 1902, S. 321—346.

Ross, D. M.: The spiritual genius of St. Paul. London 1925.

Sanday, W., and Headlam, A.: Commentary on the epistle to the Romans (The International Critical Commentary). 5. Aufl. Edinburgh 1908.

Schauf, W.: Sarx. Der Begriff „Fleisch" beim Apostel Paulus unter besonderer Berücksichtigung seiner Erlösungslehre. Neutest. Abhandl. XI, 1. 2. Münster 1924.

Schlatter, A.: Erläuterungen zum Neuen Testament. Bd. II. Calw 1909.

Schlatter, A.: Die Theologie der Apostel. 2. Aufl. Stuttgart 1922.

Schmidt, Hans: Auferstehungshoffnung im Neuen Testament. Diss. Heidelberg. Oldenburg 1928.

Schmitz, O.: Das Lebensgefühl des Paulus. München 1922.

Schneller, L.: Paulus. Das Leben des Apostels. 13.—15. Tausend. Leipzig 1923.

Schwartz, Ed.: Paulus. Charakterköpfe aus der antiken Literatur, 2. Reihe. 3. Aufl. Leipzig 1919, S. 97—125.

Schweitzer, Alb.: Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart. Tübingen 1911.

Scott, Charles A. A.: Christianity according to St. Paul. Cambridge 1927.

Scott, E. F.: The Spirit in the New Testament. London [1923].

Shears, Hub.: The Gospel according to St. Paul. Oxford 1920.

Sickenberger, Jos.: Der Brief an die Römer. Die Heilige Schrift des Neuen Testaments übersetzt und erklärt, 5. Band, 2. Aufl. Bonn 1921.

Simon, Theod.: Die Psychologie des Apostels Paulus. Göttingen 1897.

Slaten, A. W.: The Qualitative Use of νόμος in the Pauline Epistles. AJTh 23, 1919, S. 213—219.

Smend, Fr.: Untersuchungen zu den Acta-Darstellungen von der Bekehrung des Paulus. ΑΓΓΕΛΟΣ Bd. 1, 1925, S. 34—45.

Smith, David: The Life and Letters of St. Paul. London 1921.

Sokolowski, E.: Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus in ihren Beziehungen zueinander. Göttingen 1903.

Sommerlath, E.: Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus. 2. Aufl. Leipzig 1927.
Spitta, Fr.: Untersuchungen über den Brief des Paulus an die Römer. Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums III, 1. Göttingen 1901.
Sprenger, Paul: Vivificatio nach Paulus und deren Bedeutung für die evangelische Rechtfertigungslehre. Erlangen 1925.
Steinmann, Alphons: Zum Werdegang des Paulus. Die Jugendzeit in Tarsus. Freiburg 1928.
Stevens, G. B.: The Theology of the New Testament. 2d ed., Edinburgh 1922.
Stier, K.: Paulus über die Sünde und das Judentum seiner Zeit. PrM 1907, S. 54—65, 98—110.
Strachan, R. H.: The Individuality of Saint Paul. London [1916].
Theodori Mopsuesteni in Nov. Test. commentariorum quae reperiri poterunt, ed. O. Fritzsche. Turici 1847.
Theodoretus Cyrensis: Interpretatio epistolae ad Romanos. MSG 82, 113ff.
Tholuck, A.: Kommentar zum Briefe Pauli an die Römer. Neue Ausarbeitung. Halle 1842.
Titius, A.: Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit. Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit II. Tübingen 1900.
Trümpert, Rud.: Die Lehre von der Sünde nach den Schriften des Neuen Testaments. Programm. Darmstadt 1901.
Veldhuizen, A. van: Paulus en zijn Brief aan de Romeinen. Tekst en Uitleg, Praktische Verklaring van het Nieuwe Testament 6, Tweede Druk. Groningen 1918.
Vischer, Eb.: Der Apostel Paulus und sein Werk. (Aus Natur und Geisteswelt 309.) 2. Aufl. Leipzig-Berlin 1921.
Völter, Dan.: Paulus und seine Briefe. Kritische Untersuchungen zu einer neuen Grundlegung der paulinischen Briefliteratur und ihrer Theologie. Straßburg 1905.
Wabnitz, A.: La conversion de Saul de Tarse. Revue de théologie et des questions religieuses XIV, 1905, S. 385—437.
Weber, Wilh.: Christusmystik. Eine religionspsychologische Darstellung der paulinischen Christusfrömmigkeit. Untersuchungen zum Neuen Testament 10. Leipzig 1924.
Weinel, H.: Paulus, der Mensch und sein Werk. 2. Aufl. (Lebensfragen Bd. 3.) Tübingen 1915.
Weinel, H.: Biblische Theologie des Neuen Testaments. 4. Aufl. Tübingen 1928.
Weiß, Bernh.: Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments. 7. Aufl. Stuttgart und Berlin 1903.
Weiß, Bernh.: Der Brief an die Römer. Meyers Kommentar 4, 8. Aufl. Göttingen 1891.
Weiß, Joh.: Beiträge zur paulinischen Rhetorik. Theologische Studien, Bernh. Weiß dargebracht. Göttingen 1897, S. 164—247.
Weiß, Joh.: Der erste Korintherbrief. Meyers Kommentar 5, 9. Aufl. Göttingen 1910, S. 69f., 371ff.

Weiß, Joh.: Das Urchristentum. Göttingen 1917.
Weizsäcker, Karl: Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. 3. Aufl. Tübingen 1902.
Wendt, H. H.: Die Apostelgeschichte. Meyers Kommentar 3, 9. Aufl. Göttingen 1913, S. 166—172.
Wernle, P.: Der Christ und die Sünde bei Paulus. Freiburg und Leipzig 1897.
Wernle, P.: Die Anfänge unserer Religion. 2. Aufl. Tübingen 1904.
Wernle, P.: Jesus und Paulus. Antithesen zu Boussets Kyrios Christos. ZThK 1915, S. 1—92.
Westphal, Al.: De epistolae Pauli ad Romanos septimo capite (7—25). Commentatio critico-theologica. Thèse de Montauban. Tolosae 1888.
Wetter, G. P.: Die Damaskusvision und das paulinische Evangelium. Festgabe für Ad. Jülicher. Tübingen 1927, S. 80—92.
Wikenhauser, Alfred: Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert. Neutest. Abhandl. VIII, 3—5. Münster 1921.
Wikenhauser, Alfred: Die Christusmystik des hl. Paulus. Bibl. Zeitfragen XII, 8—10, Münster 1928.
Wilde, M.: Zum Verständnis von Röm. 7. Reich Christi V, 1902, S. 374 bis 384. (In Reich Christi VI, S. 137—139 eine Auseinandersetzung mit F. Hachtmann.)
Windisch, Hans: Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes. Tübingen 1908.
Windisch, Hans: Das Problem des paulinischen Imperativs. ZNT 1924, S. 265—281.
Windisch, Hans: Der 2. Korintherbrief. Meyers Kommentar 6, 9. Aufl. Göttingen 1924, S. 152f., 218f.
Winstanley, E. W.: Spirit in the New Testament. Cambridge 1908.
Wohlrab, M.: Grundriß der neutestamentlichen Psychologie. Dresden 1913.
Wood, C. T.: The Life, Letters and Religion of St. Paul. Edinburgh 1925.
Wrede, William: Paulus. Religionsgesch. Volksbücher I, 5. 6. 2. Aufl. Tübingen 1907.
Zahn, Theodor: Der Brief des Paulus an die Römer. Zahns Kommentar VI, Erlangen 1910.
Zahn, Theodor: Die Apostelgeschichte des Lukas. Zahns Kommentar V, Leipzig 1919/21.
Zahn, Theodor: Grundriß der neutestamentlichen Theologie. Leipzig 1928.

ABKÜRZUNGEN
UND ABGEKÜRZT ZITIERTE HILFSMITTEL.

AJTh = American Journal of Theology.
BFchrTh = Beiträge zur Förderung christlicher Theologie.
Blaß-Debrunner = Fr. Blaß' Grammatik des neutest. Griechisch, 4. Aufl. von A. Debrunner. Göttingen 1913.
Cremer-Kögel = Cremer, H.: Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutest. Gräzität, 10. Aufl. von J. Kögel. Gotha 1915.
CSEL = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum.
DEBl = Deutsch-evangelische Blätter.
Exp = The Expositor.
Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. T. u. N. T. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, her. von Bousset und Gunkel.
GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte.
JewEnc = The Jewish Encyclopedia.
MGWJ = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.
MSG = Migne Patrologia, Series Graeca.
MSL = Migne Patrologia, Series Latina.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
Preisigke = Preisigke: Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden usw. 1924ff.
Preuschen-Bauer: Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments usw. von Erw. Preuschen. 2. Aufl. von W. Bauer, Gießen 1928.
PrM = Protestantische Monatshefte.
Radermacher = Radermacher, L:. Neutestamentliche Grammatik. (Handbuch zum N. T. 1), 2. Aufl. Tübingen 1925.
RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart.
RHLR = Revue d'Histoire et de Littérature religieuses.
SAB = Sitzungsberichte der Berliner Akademie, Philosophisch-historische Klasse.
Strack-Billerbeck = Strack, H. und Billerbeck, P.: Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch. München 1922ff.
ThBl = Theologische Blätter.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
ThStKr = Theologische Studien und Kritiken.
Wetstein = Wetstenius, J. J.: Novum Testamentum graecum cum lectionibus, variantibus necnon commentario, 1752.
ZNT = Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft.
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche.

EINLEITUNG.

Das 7. Kapitel des Römerbriefs ist seit alter Zeit eine der umstrittensten Stellen des Neuen Testaments. Immer wieder hat die Tatsache, daß hier eine Schilderung gegeben wird, der der Leser verwandte Erlebnisse an die Seite stellen kann, dazu veranlaßt, den Text auf seinen Inhalt zu prüfen. Dazu kam dann schon sehr bald ein dogmatisches Interesse: das Kapitel wurde ein Beleg für oder gegen die Anschauung, daß es relative Sittlichkeit auch außerhalb des Christentums gebe. Andererseits haben die Reformatoren ihre Grundüberzeugung vom Christen als „simul iustus et simul peccator" in diesem Kapitel bestätigt gefunden, während der Pietismus in der Behauptung des „non posse non peccare" eine sittliche Gefahr sah. So ist die Frage, ob hier der Christ oder der Nichtchrist geschildert sei, immer wieder hin und her erörtert worden, ohne daß doch eine Seite die andere wirklich hätte überzeugen können.

Zu dieser alten Streitfrage kamen nun mit der neueren wissenschaftlichen Debatte noch zwei Gesichtspunkte, die das Interesse in Anspruch nahmen. Einmal spielte bei der Frage, ob die Anschauung des Paulus vom sittlichen Leben des Christen dieselbe sei wie die Luthers, Röm. 7 eine entscheidende Rolle, sodaß Wernle behaupten konnte, auf die Erklärung von Röm. 7 komme es an bei der Frage, ob der Anspruch der protestantischen Dogmatik, das Erbe des Paulus angetreten zu haben, Wahrheit sei[1]. Das ist nun freilich übertrieben, zeigt aber, wie wichtig ein richtiges Verständnis dieser Stelle für das ganze Verständnis des Paulus erscheinen mußte. Viel bedeutsamer aber als dieser Gesichtspunkt ist ein anderer geworden. War es sicher, und darin war sich die Mehrzahl der Forscher einig, daß Röm. 7 nicht den Zustand des Christen Paulus beschreiben könne, so mußte das Kapitel eine wichtige Quelle für das Leben des vorchristlichen Paulus werden; denn eine andere Alternative als „vorchristlicher oder christlicher Paulus" sah man nicht. Aber

1 Der Christ und die Sünde bei Paulus S. 108f.

nicht bloß eine Quelle für das vorchristliche Erleben des Paulus: viel wichtiger war den meisten Forschern, daß sich hier eine Möglichkeit bot, ein Verständnis der Bekehrung des Paulus zu finden. Und zwar kam diese Erklärungsmöglichkeit der wissenschaftlichen Lage in zweierlei Hinsicht entgegen. Einmal ergab sich so, daß auch bei Paulus die ethische Erfahrung und das Sündengefühl eine entscheidende Vorbedingung seiner religiösen Erfahrung waren, wie das seit Albr. Ritschl doch weithin als sicheres Faktum des religiösen Lebens galt. Dann aber zeigte sich mit der Verwendung von Röm. 7 für die Bekehrung des Paulus die Möglichkeit, ein psychologisches Verständnis der Bekehrungserfahrung zu gewinnen. Und diese Möglichkeit mußte einer Betrachtungsweise, die sich gewöhnt hatte, überall psychologische Gedankenreihen anzuwenden, naturgemäß sehr willkommen sein und ist denn auch in jeder Hinsicht reichlich ausgenützt worden.

Sobald aber die Berechtigung, psychologische Maßstäbe für jede historische Tatsache anzuwenden, fraglich wird, muß auch dieser ganze Gedankenkreis und seine exegetische Grundlage fraglich werden. Dazu kommt, daß die immer erneute Beschäftigung mit der Gedankenwelt des Paulus die Schilderung von Röm. 7 in Widerspruch sowohl mit den Angaben des Paulus über seine vorchristliche Zeit als auch mit seiner Anschauung vom Christenleben finden und auch Spannungen zwischen Röm. 7 und den sonstigen anthropologischen Vorstellungen des Paulus aufdecken mußte. So stehen sich heute eine zuversichtliche Verwendung des Kapitels in seiner psychologischen Deutung und eine immer wieder erneute Bemühung, das eigentliche Wesen des hier Geschilderten festzustellen, gegenüber, ohne daß man zu einer Einigung gekommen wäre.

Trotz dieser mannigfachen Interessen an dem Kapitel ist der ganze exegetische und historische Sachverhalt in der neueren Zeit kaum mehr monographisch untersucht worden. Die letzte derartige Arbeit ist die holländische Dissertation von H. St. Pretorius: Bijdrage tot de exegese en de geschiedenis der exegese van Romeinen VII, Amsterdam 1915[1]. Pretorius sucht unter sehr reicher Literaturbenützung die traditionelle augusti-

---

1 Da dieses Buch in Deutschland nicht vorhanden ist, bin ich Herrn Prof. D. Windisch in Leiden sehr zu Dank verpflichtet, daß er mir sein Exemplar freundlicherweise zur Verfügung gestellt hat.

nisch-reformatorische Ansicht, daß Röm. 7 ein Selbstbekenntnis des Christen Paulus sei, zu verteidigen. Aber abgesehen davon, daß hierbei ein dogmatisches Interesse, nämlich die Absicht, die abgelehnte Exegese als pelagianisch und damit als heterodox aufzuweisen, der leitende Gesichtspunkt ist: es kommt einerseits die moderne Fragestellung nach der seelischen Verfassung des Pharisäers Paulus überhaupt nicht zur Sprache, andrerseits wird eine Exegese vertreten, die m. E. nicht haltbar ist. So schien es mir bei der verworrenen wissenschaftlichen Situation notwendig, den ganzen Tatsachenkomplex noch einmal ausführlich darzulegen und zu untersuchen, wobei es mir immer sicherer geworden ist, daß die weitverbreitete Anschauung von dem Pharisäer Paulus und seiner Bekehrung, die sich auf Röm. 7 stützt, vollständig unhaltbar ist. Zugleich aber ergab sich die Notwendigkeit, der abgelehnten Meinung nicht nur für die Exegese von Röm. 7, sondern auch für die Biographie des Paulus die positive Seite anzufügen und darzustellen, was m. E. über die Bekehrung des Paulus gesagt werden kann.

Um bei der Exegese möglichst sicher vorgehen zu können, habe ich versucht, die entscheidende Frage nach dem Inhalt von Röm. 7 durch eine von dieser Fragestellung unabhängige Einzelexegese zu unterbauen. Ob diese Methode zum Ziele führt, kann nur die Untersuchung selbst zeigen. Daß eine Bestimmung der Stellung von Röm. 7 im Zusammenhang des Römerbriefs an den Anfang gestellt wurde, ist wohl selbstverständlich. Und daß eine kurze Darstellung der anthropologischen Vorstellungen des Paulus der eigentlichen Untersuchung ebenfalls vorausgestellt wurde, ergab sich als notwendig, um zu vermeiden, daß man bei jedem derartigen vorkommenden Begriff eine gesonderte Untersuchung anstellen mußte; auch ließ sich nur so die Stellung von Röm. 7 im Zusammenhang der paulinischen Vorstellungswelt einigermaßen sicher bestimmen.

Einige Bemerkungen seien noch zur Literaturbenützung angefügt. Daß restlose Vollständigkeit unmöglich ist, wird kein Kenner der Sachlage bestreiten. Ich habe mich darum, um nicht ins Uferlose zu geraten, auf die Literatur vom Jahre 1900 ab beschränkt und aus der Zeit vor diesem Termin nur das Allerwichtigste herangezogen[1]. Dagegen ist in der Literatur seit 1900

1 Ältere Literatur findet man zahlreich im Literaturverzeichnis bei Pretorius.

Vollständigkeit erstrebt worden, wenigstens was die Auslegung von Röm. 7 und die Paulusbiographie anlangt. Bei der Auslegung sonstiger Stellen des N. T. aber habe ich nur die wichtigsten Kommentare herangezogen und der Deutlichkeit halber möglichst nach ihrer Zugehörigkeit zu einer der bekannten Sammlungen zitiert. Einige Arbeiten sind nur zu einer einzelnen Frage, dann aber mit vollem Titel angeführt. Alle übrige Literatur, soweit sie mir zugänglich war und für die hier behandelten Fragen etwas ergab [1], ist im Literaturverzeichnis aufgeführt und wird der Kürze wegen nur mit dem Verfassernamen zitiert.

---

1 Ein Verzeichnis der mir nicht erreichbaren ausländischen Literatur zu geben, habe ich aus Raumgründen unterlassen.

I. DAS 7. KAPITEL IM ZUSAMMENHANG DES RÖMERBRIEFS.

Es ist eine unbestrittene Tatsache, daß die erste Hälfte des Römerbriefs bis Kap. 11 einschließlich reicht, und daß in der zweiten Hälfte, Kap. 12—16, von ethischen und praktischen Fragen die Rede ist, die zum mindesten äußerlich mit dem 1. Teil nur lose zusammenhängen. Wollen wir also die Stellung des 7. Kapitels im Ganzen des Römerbriefs erörtern, so brauchen wir nur Kap. 1—11 zu betrachten. Und auch hier können die Kap. 9—11 wieder unberücksichtigt bleiben, weil in ihnen deutlich nach der hymnischen Schlußwendung 8, 35 ff. ein neuer Gedanke einsetzt, der eine Frage behandelt, die sich zwar aus der Darstellung der Kap. 1—8 ergeben hat, aber doch mehr anhangsweise behandelt wird. So können wir uns auf die Betrachtung der Kap. 1—8 beschränken.

Es ist deutlich, daß 1, 1–17 die Einleitung des Briefes bilden; 1, 1–7 ist Präskript, 1, 8–17 geben die Versicherung der Fürbitte und die Veranlassung des Schreibens. Und es ist allgemein zugegeben, daß darin 1, 16. 17 das Thema für die Erörterung der folgenden Kapitel angeben: das Evangelium ist die Botschaft, daß der Mensch das Heil und die Gerechtigkeit empfängt durch den Glauben. 1, 18—3, 20 schildern zunächst negativ, daß Heiden und Juden gleicherweise Sünder sind, also keine Gerechtigkeit haben. In 3, 21–30 aber zeigt Paulus positiv den neuen Weg (νυνί 21) Gottes, die Menschen zur Gerechtigkeit zu führen durch die Sendung und Darbringung seines Sohnes, die dem Einzelnen zuteil wird durch den Glauben; die Werke haben nichts mehr zu besagen. Damit könnte es scheinen, als sei das Gesetz gänzlich wertlos geworden (3, 31 a). Aber im Gegenteil, sagt Paulus, das Gesetz ist erst jetzt richtig erfüllt (3, 31 b)[1]. Denn das Gesetz selber weist auf den Glauben als Heilsweg hin, wie das Beispiel

1 Hoppe (S. 65, 1) sieht in 3, 31 nur einen anhangsweisen Einwand zu 3, 27–30, was ich nicht ganz ablehnen möchte. Doch ist mir die oben gegebene Erklärung wahrscheinlicher.

Abrahams zeigt (4, 1–22). Und was so für Abraham galt, gilt auch für uns, die an den Auferstandenen glauben (4, 23–25). Die Folge dieses Glaubens für die Christen ist, daß sie Frieden haben mit Gott und Hoffnung auf die ewige Herrlichkeit. Ja, dieses Leben (ζωή 5, 11) ist ebenso sicher wie das Todesschicksal der Menschheit, das seit Adam herrscht; ja noch viel umfassender als dieses ist die Folge von Christi Rechttat, nämlich die δικαίωσις ζωῆς für alle Menschen (5, 18). Denn durch Christi Gehorsam sind alle gerecht geworden (5, 1–19).

Vom Gesetz war in diesem Zusammenhang nicht mehr die Rede. Ganz unvermittelt („anhangsweise" Lietzmann) schließt hier eine Bemerkung über die heilsgeschichtliche Stellung des Gesetzes an: das Gesetz hatte nur eine vorübergehende Aufgabe, die Gnade aber wird immer herrschen (5, 20. 21). Es ist, soweit der schwierige Text das erkennen läßt, in 5, 12–19 kein Anlaß für diese angefügte Bemerkung vorhanden[1]. Aber es ist daran zu erinnern, daß Paulus offenbar von 3, 31 an die Frage nach der wahren Bedeutung des Gesetzes nicht aus dem Auge verliert. Schon in 3, 31 wird an die positive Feststellung von dem neuen gesetzesfreien Heilsweg die Versicherung geknüpft, daß damit das Gesetz erst richtig erfüllt sei, was 4, 1 ff. beweist. Und in diesem Kapitel wird wieder „im Vorbeigehen" eine Bemerkung über das Gesetz eingefügt. Denn in 4, 1–13 ist gezeigt, daß bei Abraham der Glaube, nicht das Gesetz Ursache seiner Gerechtigkeit war, weil das Gesetz ὀργὴν κατεργάζεται. An diese Bemerkung 4, 15a ist aber nun der im Zusammenhang vollständig entbehrliche Gedanke angefügt: wo kein Gesetz, da keine Übertretung. In ähnlicher Weise ist 5, 13 hinter den Anfang der Erörterung 5, 12–19 eine Bemerkung über das Verhältnis von ἁμαρτία und νόμος angefügt, die wieder nicht weiter erklärt wird. Dieselbe Tatsache liegt nun 5, 20. 21 vor, so daß es klar wird, daß die Frage nach der Bedeutung des Gesetzes Paulus dauernd beschäftigt. Das ist wichtig für den weiteren Zusammenhang. Zunächst aber ist deutlich der zusammenfassende Gedanke 5, 20. 21 der Schluß des 1. Unterabschnitts von Kap. 1—11 (am Ende von 6—8 und 9—11 stehen hymnische Abschlüsse)[2].

---

1 Kühls Annahme (S. 191), Paulus müsse nach 5, 12–19 auf den Einwurf gefaßt sein, daß er die epochemachende Bedeutung des Gesetzes außer Acht lasse, scheint mir an den Text herangetragen zu sein.

2 Vgl. M. Dibelius, Geschichte der urchristlichen Literatur (Samml. Göschen) II, S. 24.

Mit Kap. 6. beginnt ein neuer Abschnitt, der Folgerungen für das persönliche Leben aus dem Bisherigen behandelt, d. h. zunächst im Anschluß an 5, 20f. einen Einwand widerlegt. 5, 20 war gesagt worden, daß die Gnade sich noch gesteigert habe, als die Sünde zunahm. Es scheint also mehr Sünde mehr Gnade hervorzurufen. Darum erhebt Paulus den Einwand, der ihm wohl von seinen Gegnern bisweilen vorgehalten wurde, ob es nicht im Interesse der Gnade sei, wenn die Christen weiterhin sündigten. Diese Möglichkeit als undenkbar hinzustellen ist die Aufgabe von 6, 1–14. Die Christen sind, weil sie mit Christus gestorben sind, auch der Sünde gestorben, und die Sünde darf also nicht über sie herrschen 6, 1–14a; „denn ihr seid nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade“ 14b. Wieder kommt hier eine Aussage über das Gesetz, und diese hier scheint zu sagen, daß „unter der Sünde sein“ und „unter dem Gesetz sein“ sich decken. Davon war bisher nicht die Rede, es war nur gesagt worden, daß durch das Gesetz Erkenntnis der Sünde komme 3, 20, und daß das Gesetz „nebeneinkam, um die Übertretung zu mehren“ 5, 20. Beide Aussagen gehen nicht so weit, Sündenherrschaft und Stehen unter dem Gesetz als notwendig gleichzeitige Zustände zu erklären wie 6, 14. Doch wird diese Aussage zunächst nicht erklärt, sondern noch einmal die Frage von 6, 1, in der Formulierung an 6, 14b angeschlossen, aufgenommen. Und wieder wird sie verneint auf Grund der Tatsache, daß die Christen befreit sind von der Sünde 6, 18. 22, so daß sie nun nicht mehr zum Bereich des θάνατος, sondern der mit Christus gegebenen ζωή gehören 6, 23.

Darauf folgt unmittelbar die Frage 7, 1: wisset ihr nicht, daß das Gesetz über den Menschen nur zu seinen Lebzeiten herrscht? Ihr aber seid für das Gesetz gestorben, seid also frei vom Gesetz 7, 4. In 6, 22. 23 hat dieser Gedanke offenbar keinen Anknüpfungspunkt. Denn bei der Gegenüberstellung der ehemaligen Sündenknechtschaft und der neuen Gottesknechtschaft war vom Gesetz nicht die Rede. Freilich war 6, 14 das Aufhören der Sündenknechtschaft mit dem Aufhören der Gesetzesherrschaft begründet worden. Und insofern ist es richtig, wenn die meisten Erklärer 7, 1 ff. als Erklärung von 6, 14b gefaßt haben. 7, 1–4 erläutert demnach unter Hinweis auf die zeitliche Bedingtheit des Gesetzes, daß die Christen, weil mit Christus gestorben, nicht mehr unter dem Gesetz sind, was 6, 14b behauptet worden

war[1]. Ob dabei der unmittelbare Anschluß an 6, 23 durch κυριεύει (vgl. κύριος 6,23)[2] oder durch ἐν Χριστῷ[3] vermittelt ist, wird sich nicht feststellen lassen. Es ist also 7, 1–4 Erklärung des Hauptgedankens von 6, 14 ff. bzw. speziell von 6, 14b. Die etwas abrupte Anfügung dieses Gedankens an 6, 22. 23 aber wird weniger anstößig, wenn wir uns erinnern, daß auch in den früheren Kapiteln Paulus abwertende Bemerkungen über das Gesetz hatte einfließen lassen (3,20; 4,15; 5,13.20; 6,14), ohne sie genauer zu begründen. Die Leser, die des Paulus Gedanken wahrscheinlich nicht kannten, konnten solche Bemerkungen aber nicht verstehen. So war denn eine Behandlung der Frage nach der Bedeutung des Gesetzes wohl angebracht, und Paulus hat sie 7, 1–24 gegeben. 7, 1–4 erklärt also die Behauptung 6, 14 von der Gesetzesfreiheit der Christen. Und 7, 5. 6 greift dann nochmals auf den Schluß von Kap. 6 zurück und zeigt, daß im Gegensatz zur Zeit der Gesetzesherrschaft, wo die Sünden herrschten, jetzt in der Freiheit vom Gesetz ein καρποφορεῖν θεῷ möglich ist. Damit ist der Einwand von 6, 1. 15 endgültig widerlegt. Es ist also nicht richtig, wenn Haering (S. 76) behauptet, ein Freund des abgetanen Gesetzes könnte sagen, die Rechtmäßigkeit dieses Abtuns sei noch nicht einwandfrei dargetan, und diesen Einwand widerlege 7, 1–6. Es ist nicht von der Rechtmäßigkeit des Abtuns die Rede, ebensowenig „verlangt das Nicht-Nennen des Gesetzes in 6, 23 eine Rechtfertigung" (Jülicher S. 269), sondern die Tatsache des Abtuns selbst muß überhaupt erst bewiesen werden[4]. 7, 1–6 bilden also den „Abschluß der bisherigen Erörterung" (Lipsius S. 135).

Aber die Frage des Gesetzes ist noch nicht erledigt. 6, 14 waren Gesetz und Sünde in nahen Zusammenhang gebracht, 7,5 hieß es τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ νόμου ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν. „Wie geläufig diese Verkettung von Sünde und Gesetz dem Apostel selbst und den durch ihn unterwiesenen

1 So z. B. Bardenhewer S. 98, Gutjahr S. 216, Haupt S. 215, Kühl S. 222, Pretorius S. 77, Richter (1908) S. 146, Sanday-Headlam S. 171, B. Weiß S. 291, Zahn S. 327.

2 Kühl, Lipsius. 3 Lagrange.

4 Kögels Satz (S. 31), die Frage nach dem Christenleben im Verhältnis zum Gesetz werde erst hier behandelt, weil erst die Lebenskraft Christi erfahren sein müsse, um die rechte Stellung zu dieser Frage zu gewinnen, geht wohl über das aus dem Text zu Entnehmende hinaus. Wir können doch die Reihenfolge nur zu verstehen suchen, nicht ableiten.

Christen sein mochte . . ., so wenig konnte er darauf rechnen, daß Christen, welche als geborene Juden in größter Verehrung des Gesetzes aufgewachsen waren . . . [gilt aber auch für Heidenchristen!], so kühnen Sätzen ohne weiteres zustimmen würden" (Zahn S. 337). Paulus geht darum zur Erklärung dieser „Verkettung" über, indem er wieder einen scharf formulierten Einwand erhebt und ihn widerlegt (vgl. Chrysostomus Sp. 499: Εἶτα ἐπειδὴ ταῦτα [7, 6] εἶπεν, ἀντίθεσιν πάλιν ἀνακύπτουσαν λύει, ἐν τῇ λύσει κατασκευάζων ὃ βούλεται). Das Gesetz ist nicht Sünde, aber allerdings steht es in gewisser Beziehung zur Sünde. Ich habe durch das Gesetz Sünde und Begierde kennengelernt, ja, mittels des Gesetzes hat mich die Sünde getötet. Sie ist daran schuldig, das Gesetz ist heilig, ja, durch das Gesetz hat die Sünde erst ihr wahres Wesen enthüllt (7, 7–13). Es zeigt sich also, daß die abwertenden Urteile über das Gesetz in den vorhergehenden Kapiteln dieses nicht als Ganzes verwerfen, sondern nur seine Vorläufigkeit dartun wollten. Wir haben es also in 7, 7 ff. offenbar mit einer „Apologie des Gesetzes"[1] zu tun. Dabei ist aber auffällig und das Problem der Stelle, daß plötzlich die 1. Person Singular auftritt, was den Anschein erweckt, als benutze Paulus sein eigenes Erleben zur Erklärung dieser Behauptung über Gesetz und Sünde. Doch bleibe diese Frage vorläufig unerörtert. Sicher ist, daß mittels dieser Form die Wirkung, die das Gesetz auf das Subjekt hatte, beschrieben und damit der Zusammenhang von Gesetz und Sünde begründet wird: das Gesetz ist heilig, doch die Sünde mißbrauchte es, zeigte damit aber ihre ganze Furchtbarkeit (7, 11–13).

Wie ist dieser seltsame, hier berichtete Vorgang möglich? „Es leuchtet ja nicht ohne weiteres ein, wie das Gesetz, wenn es doch nach Paulus selbst eine nicht auf den Tod, sondern auf das Leben des sündigen Menschen abzielende gute Gabe Gottes ist, so mißbraucht werden konnte, daß es zu einem Werkzeug der Tötung des Menschen wurde . . . Dies versucht Paulus V. 14—23 . . begreiflich zu machen"[2]. Das Gesetz ist göttlicher Art, aber der Mensch, dem das Gesetz entgegentritt, ist fleischlich und damit sündig und widergöttlich. Ja, sogar der Kampf zwischen Wollen

1 Engel S. 15, Gutjahr S. 222, Kooy S. 116, Mundle, Paulus S. 122, Weizsäcker S. 414f.

2 Zahn S. 347, ebenso Kühl S. 235, B. Weiß S. 311, Goguel, L'apôtre Paul S. 140.

und Tun im Menschen, der immer zur Besiegung des guten Wollens führt, zeigt die Reinheit des Gesetzes, weil ja das gute Wollen mit dem Gesetz in Einklang steht. Schuldig an diesem Zustand ist die Sünde; diese kämpft in mir gegen den inneren Menschen und besiegt ihn. Eine Lösung dieses Konfliktes scheint nicht möglich; wer kann da helfen (7, 14–24)? Es ist zunächst zu beachten, daß nach dem Zusammenhang in 7, 14ff. die Apologie des Gesetzes fortgesetzt wird. Wenn wir hier eine Schilderung eines Zwiespalts im redenden Subjekt lesen, so ist ohne weiteres klar, daß ein Mensch, der in Beziehung zum Gesetz steht, geschildert sein muß, soll die Schilderung beweisen, inwiefern der Tatbestand von 7, 13 (daß nämlich die Sünde durch das Gesetz den Menschen tötete) möglich ist. Mehr sei auch hier nicht über das Subjekt gesagt. Doch ist noch ein weiterer Punkt ohne weiteres deutlich: der Abschnitt ist mehr als nur eine Begründung von 7, 7–13. Dazu hätten schon V. 14—18 ausgereicht. Offenbar will aber Paulus den Zwiespalt im geschilderten Subjekt möglichst klar heraustreten lassen und fügt darum immer neue Erklärungen an. Die Schilderung wird offenbar Selbstzweck, d. h. der Gesichtspunkt verschiebt sich im Laufe der Erörterung, und stand im Anfang des Abschnitts die Rehabilitation des Gesetzes im Vordergrund, so ist mindestens von V. 18 an die Aufklärung des Zwiespalts Hauptanliegen des Verfassers[1]. Und so erklärt sich, daß der Abschnitt, der als Apologie des Gesetzes begonnen hatte, mit einer Frage nach dem Erlöser aus dem Zwiespalt endet.

Diese Frage findet in 7, 25a ihre Antwort: „Gott sei Dank durch unsern Herrn Jesus Christus." Also ist die Erlösung entweder bereits geschehen oder steht doch sicher zu erwarten, das Subjekt kennt also nicht nur den Zustand von 7, 14–24, den 7, 25b zusammenfaßt. Ja, in 8, 1 wird gesagt, daß für die Christen keine Verdammnis mehr bestehe. Durch den Geist bist du frei von der Sünde, weil Gott durch Christi Sendung und Tod die Sünde verurteilt hat, so daß wir jetzt im Geist das Gesetz erfüllen können. Das Fleisch kann das nicht. Die aber den Geist haben, haben das wahre Leben (8, 2–11). Wir haben hier deutlich wieder den Standpunkt von Kap. 6. Die Christen sind unter der Gnade, sie haben den Geist und wandeln darum κατὰ πνεῦμα 8, 4.

1 Vorausgesetzt ist hier, daß in 7, 21 nicht vom mosaischen Gesetz die Rede ist, was erst später bewiesen werden kann.

Und wie in 6,12f. 19ff. folgt auf die Feststellung der Tatsache die Aufforderung zur Verwirklichung im Leben 8, 12f. Es ist damit klar, daß das 7. Kapitel in den Gedankengang, der die religiöse und sittliche Lage des Gerechtfertigten schildert, eingeschoben ist. Damit soll nicht gesagt sein, daß das Kapitel im Zusammenhang entbehrlich wäre. Vielmehr gibt es, wie gezeigt, die Erklärung für eine vorher nicht verständliche Gedankenreihe über das Gesetz und die Sünde, führt aber zugleich auch die Gedanken weiter, indem es den Menschen schildert, der ohne äußere Hilfe sich dem Gesetz gegenübergestellt sieht, und diesem kann dann in 8,1ff. der vom Sünden- und Todesgesetz Befreite gegenübergestellt werden. Damit ist dann der Gedanke wieder zu Kap. 6 zurückgelenkt. Wie schon gesagt, folgt wie dort in 8, 12f. eine mahnende Anwendung: wandelt nicht κατὰ σάρκα. Denn die den Geist haben, sind Gottes Kinder, haben als solche aber auch mit Christus zu leiden (8,14–17). Und wie die Schöpfung sehnen wir uns nach der Erlösung (8,18–23). Aber wir dürfen sicher darauf hoffen, wie auch schon jetzt der Geist sich unser annimmt. Alles muß ja den Erwählten zum Heil dienen, nichts kann uns von Gottes Liebe in Christus trennen (8,24–39). Das ist dasselbe Gefühl, das 5, 1–12 durchwaltet (vgl. εἰρήνην ἔχομεν 5,1 mit 8,38f.), und man kann darum mit Recht sagen, daß Kap. 8 (wenigstens von V. 14 an) zu Kap. 5 zurückkehrt[1] und so den Kreis der Gedanken schließt.

Aus der Betrachtung des Zusammenhangs von Röm. 1—8 lassen sich nun einige wichtige Tatsachen für die Erklärung von Kap. 7 entnehmen. 1) Das 7. Kap. steht im Zusammenhang der Erörterung über die Folgen der Rechtfertigung für das Leben und wird von einer teils indikativischen, teils imperativischen Darstellung des Lebens des Gerechtfertigten eingerahmt[2]. Da jedenfalls nicht genau dieselben Tatsachen im „Rahmen" wie im Mittelstück geschildert werden, kann die in Kap. 7 gegebene Schilderung nicht auch eine Schilderung des Lebens der Gerechtfertigten sein, zum mindesten nicht unter demselben Gesichtswinkel. 2) Weiter führt die Beachtung der Tatsache, daß 7,7–24 eine Apologie des Gesetzes geben will. Das setzt voraus,

1 Pretorius S. 75. 2 „Der Abschnitt steht im Zusammenhang einer sachlichen Argumentation, in der gezeigt wird, daß die Sünde nicht mehr über uns herrscht, weil wir nicht mehr unter dem Gesetz stehen" (Kaftan S. 99).

daß die Gedanken des Abschnitts einen argumentierenden Wert haben, also einen allgemeingültigen Beweis enthalten. Denn soll 7, 7ff. den Lesern klarmachen, warum die zunächst rein logische Folgerung 7, 7a falsch bzw. warum das Gesetz nicht widergöttlich ist, so muß der Beweis auf eine den Lesern ebenso bekannte Tatsache aufbauen wie 6, 1—7, 6 und 8, 1ff. Es ist also rein aus dem Zusammenhang zu entnehmen, daß 7, 7ff., wenn dort ein persönliches Erleben des Paulus geschildert wird, wie es zunächst scheint, doch nicht diese Schilderung der Zweck sein kann, sondern nur Mittel zum Erweis der Heiligkeit des Gesetzes. 3) Obwohl der Zweck des Exkurses 7, 7ff. eine Verteidigung des Gesetzes ist, so zeigt sich doch in Verlauf der Erörterung, daß die ursprünglich als Argument gedachte Schilderung des Kampfes im Menschen unter dem Gesetz gegen Ende des Kapitels zugleich zu dem in 6, 23 verlassenen Thema zurückführt, indem der Mensch von 7, 14ff. in einem gewissen Gegensatz zu dem von 8, 1ff. dargestellt wird. Soviel läßt sich doch wohl, auch ohne ein näheres Urteil über das Subjekt von 7, 14ff. abzugeben, sagen. Ist das aber richtig, so ergibt sich daraus wie aus der vorigen Beobachtung, daß die 1. Person nicht nur ein Bekenntnis des Paulus wiedergeben kann, sondern daß, wie Paulus sich in 8, 4ff. mit den Lesern zusammenschließt, so auch in 7, 14ff. von etwas nicht bloß Persönlichem die Rede sein muß.

Jede Erklärung des 7. Kapitels des Römerbriefs wird also diese Tatsachen nicht übersehen dürfen, will sie das Kapitel als Bestandteil des Briefes verstehen. Sie wird also beachten müssen, daß es sich um einen sachlichen Zusammenhang, nämlich die Verteidigung des Gesetzes, nicht um selbstbiographische Nachrichten handelt, daß ferner die Stellung von 7 zwischen 6 und 8 einen Unterschied des Subjekts (oder seines Zustands) in Kap. 7 und 8 voraussetzt, und daß schließlich die Schilderung nicht nur persönlich sein kann. Beachtet man diese Punkte nicht, so kommt man leicht zu Deutungen, die, ganz abgesehen von der Einzelexegese, sich mit dem Zusammenhang nicht vertragen. Es ist darum von vornherein für die Erklärung gefährlich, wenn Feine[1] annimmt, Paulus handle von 6 ab vom Christen und der Sünde, und so zu der Formulierung kommt, 7, 7–25 bleibe in

1 Gesetzesfr. Evang. S. 131f.

dem Gedankenkomplex „Christ und Sünde". Ähnlich behauptet Engel (S. 9), daß von 5, 1 an vom Gerechtfertigten die Rede sei, daß darum 7, 14–25 zeige, daß dieser auch Sünde an sich hat. Beide Annahmen widersprechen dem Zusammenhang. Es ist zwar von 5, 1 an vom Gerechtfertigten die Rede, aber 6, 1 ff. behandelt dessen ethische Lage und erhebt die Forderung der Sündlosigkeit; 7, 7 ff. aber will im Anschluß daran nicht das Vorhandensein der Sünde beim Christen schildern, sondern beweisen, wie Sünde und Gesetz zusammenhängen; und das geschieht durch Schilderung eines Menschen unter dem Gesetz, der jedenfalls nicht einfach der Christ von 6 ist, da nach 6, 14, 7, 6 die Christen nicht mehr unter dem Gesetz stehen. Ebensowenig aber ist 7, 7 ff., wie Garvie[1] aus dem Gedankengang entnehmen will, ein Argument, den fruchtlosen Weg des Gesetzes zu verlassen. Denn das ist mit 7, 1–4 schon erledigt. Es muß vielmehr bei dem oben angeführten Zusammenhang sein Bewenden haben. Und die weitere Erklärung wird 7, 7 ff. von dieser Erkenntnis aus begreifen müssen.

Da aber die nähere Auslegung von Röm. 7 immer wieder auf die sehr umstrittenen paulinischen Vorstellungen vom Menschen zurückgreifen muß, wird es zweckmäßig sein, der Erklärung dieses Kapitels eine kurze Darstellung der paulinischen Anthropologie vorauszuschicken.

---

1 Exp VII 5, S. 199.

II. GRUNDBEGRIFFE DER PAULINISCHEN ANTHROPOLOGIE.

Es war lange Zeit der gewöhnliche Weg bei der Behandlung der paulinischen Anthropologie, von dem Gegensatz des ἔσω ἄνθρωπος und ἔξω ἄνθρωπος (Röm. 7,22; 2. Kor. 4,16) auszugehen[1]. Aber dieser Ausgangspunkt kann heute nicht mehr als zweckmäßig angesehen werden. Denn es hat sich immer deutlicher gezeigt, daß dieser Gegensatz bei Paulus eine sehr geringe Rolle spielt, also jedenfalls nicht Ausgangspunkt sein kann. Dazu kommt noch, daß der Terminus ἔσω ἄνθρωπος von Paulus in sehr verschiedenem Sinne gebraucht wird. Während in Röm. 7,22 unter ἔσω ἄνθρωπος eine Funktion des menschlichen Wesens gemeint ist, die auch als νοῦς bezeichnet wird und der σάρξ gegenübersteht, wobei keine Betrachtung des Menschen unter spezifisch christlichem Gesichtspunkt vorzuliegen scheint, liegt die Sache 2. Kor. 4,16 ganz anders. Es handelt sich 2. Kor. 4,7ff. um die Leiden, die der Apostelberuf mit sich bringt: das Evangelium muß von einem schwachen Menschen verkündigt werden 4,7; σκεῦος bezeichnet also die Leiblichkeit. Aber alle diese Leiden dienen dem Wachsen des Evangeliums unter den Gemeinden 4,12. Und außerdem weiß Paulus, daß sein Leib in der Auferstehung einst auch zum vollen Leben kommen werde 4,14. Alle Leiden geschehen so nur um des Wachstums der Gnade in den Lesern willen 4,15. Und weil er auf die Auferstehung hoffen darf, darum verzagt Paulus nicht: mag auch sein äußerer Mensch vergehen, sein innerer Mensch erneuert sich stets. Ganz deutlich ist hier der ἔξω ἄνθρωπος der irdische Leib, das irdische Leben; dem steht gegenüber das, was am Christen das wahrhaft Bleibende ist, sein durch Christus erneuertes und sich ständig erneuerndes

---

1 Alexander S. 68, Bartmann S. 48, Chapuis S. 230, H. Holtzmann S. 13, Holsten, Ev. des Paulus S. 9, Lipsius S. 140, Lüdemann S. 3, Morgan S. 16, Pfleiderer S. 191, Simon S. 91, Reinhardt S. 10, Sokolowski S. 119, Trümpert S. 11; dagegen Gardner S. 164, Prat II S. 58f.

Wesen, „der in uns Gestalt gewinnende Jesus"[1], ohne daß sich genau bestimmen ließe, was darunter zu verstehen ist. Klar ist nur eines, daß nämlich in 2. Kor. 4,16 keineswegs der populäre Gegensatz von Leib und Seele vorzuliegen braucht, da weder ausgeschlossen ist, daß der „innere Mensch" ein σῶμα, noch daß der äußere „seelische" Fähigkeiten hat. Jedenfalls dürfte diese Feststellung zeigen, daß der Gegensatz ἔξω — ἔσω ἄνθρωπος nicht Grundlage einer Betrachtung der paulinischen Anthropologie sein kann. Denn unter dem Sammelnamen „Anthropologie" sind doch die Vorstellungen zu erforschen, welche Paulus vom Menschen im allgemeinen hatte, während 2. Kor. 4,16 ganz speziell vom Christen redet. Freilich hat Paulus den Menschen immer von seinem christlichen Standpunkte aus betrachtet; aber er verwendet doch Begriffe und Vorstellungen, die er, ohne sie weiter zu erklären, seinen Feststellungen über den Menschen und die Erlösung zugrunde legt. Diese Begriffe gilt es festzustellen, wobei es sich natürlich nicht entscheiden läßt, wieweit diese Vorstellungen Erbe seiner vorchristlichen Vergangenheit und wieweit sie erst durch die Bekehrung in ihm umgebildet worden sind. Daß sich dabei aber kein System von Aussagen anthropologischer Art feststellen läßt, ist oft genug betont worden.

Ausgehen wird man am besten von dem Begriff σάρξ. Denn während πνεῦμα nicht ohne weiteres als anthropologischer Terminus angenommen werden darf, bezeichnet σάρξ bei Paulus zweifellos und in erster Linie den Menschen in irgend einer Hinsicht[2]. Ferner sind σάρξ und πνεῦμα, wie allgemein anerkannt ist, zwei der großen Gegenpole des paulinischen Denkens. Wenn man also festgestellt hat, was Paulus unter σάρξ versteht, wird es verhältnismäßig leicht sein, die übrigen anthropologischen Termini des Paulus daran anzuschließen und ihren Zusammenhang mit der Gesamtanschauung festzustellen.

Da scheint mir zunächst klar zu sein, daß Paulus mit σάρξ oftmals einfach den Menschen als an den Leib gebundenes Lebewesen bezeichnet, ohne dabei den Leib von seelischen Funktionen des Menschen besonders scheiden oder den Fleischesstoff betonen zu wollen. So findet sich σάρξ zunächst in der

---

1 Windisch, Exkurs zu 2. Kor. 4,16, S. 152f.

2 σάρξ wird nur 1. Kor. 15,39 (und Apk. 19,18) nicht vom Menschen gebraucht (Cremer-Kögel S. 978).

Wendung πᾶσα σάρξ Röm. 3,20; Gal. 2,16 im Zitat, außerdem 1. Kor. 1,29; ferner können hier angeführt werden 1. Kor. 7,28; 2. Kor. 7,5 (vgl. 2,13). Ähnlich ist der Gebrauch von σάρξ καὶ αἷμα Gal. 1,16. Etwas spezieller bezeichnet σάρξ den Leib 1. Kor. 6,16, 15,39; 2. Kor. 4,11 (vgl. σῶμα 4,10), 10,3a, 12,7; Gal. 4,13.14, 6,13; Phil. 1,22.24; Kol. 1,24, 2,1.13, vielleicht auch Gal. 2,20. An all diesen Stellen ist σάρξ der menschliche Leib sowohl des Christen wie des Nichtchristen ohne irgendwelche erkennbare Wertung oder Entgegensetzung. Hierher gehört ferner der Gebrauch von σάρξ für die leibliche, irdische Abstammung: κατὰ σάρκα Röm. 1,3, 4,1, 9,3.5; 1. Kor. 10,18; Gal. 4,23.29. Röm. 11,4 bezeichnet σάρξ die Volksgenossen, Röm. 9, 7 sind τέκνα τῆς σαρκός die Israeliten, soweit leibliche Zugehörigkeit zum Gottesvolk in Frage kommt. Aber mit den zuletzt genannten Stellen hört auch der unbetonte Gebrauch des Wortes auf. Denn von diesen zeigen Röm. 1,3; Gal. 4,29, latent wohl auch Röm. 9,5 den Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα, Röm. 9,8 und Gal. 4,23 den von σάρξ und ἐπαγγελία. Der letztere Gegensatz kann hier außer Betracht bleiben, da Gal. 4,23 vgl. mit 4,29 zeigt, daß mit dem διὰ τῆς ἐπαγγελίας γεννηθῆναι dasselbe gemeint ist wie mit dem κατὰ πνεῦμα γεννηθῆναι. Dagegen ist unbestreitbar, daß durch den Gegensatz zu πνεῦμα der Begriff σάρξ einen abwertenden Akzent empfängt. Und zwar bezeichnet σάρξ Röm. 1,3 die irdische Abkunft Christi im Gegensatz zur göttlichen Erhöhung nach der Auferstehung (ebenso Röm. 9,5); Gal. 4,23 wird mit σάρξ ebenfalls die natürliche, irdische Abstammung Ismaels bezeichnet, während bei Isaak diese natürliche Abstammung erst auf Grund göttlichen Eingreifens möglich war (vgl. Röm. 9,7–9). An diesen Stellen ist es noch zweifellos, daß σάρξ den Leib des Menschen bezeichnet, freilich als etwas Irdisches im Gegensatz zu Gott gesehen. In diesem Sinne bezeichnet dann σάρξ überhaupt die irdischen Verhältnisse als dem Göttlichen gegenüber minderwertige, so 1. Kor. 1,26; 2. Kor. 5,16, 11,18; Gal. 6,12; Phil. 3,3.4; Kol. 3,22; Philem. 16. Wenn aber hier überall der Abstand von Gott mitgedacht ist, so ist doch nirgends der Gegensatz zwischen schwacher Kreatur und Schöpfer überschritten. Und die übertragene Bedeutung erklärt sich leicht, wenn man bedenkt, daß die σάρξ, wie schon im A. T., als charakteristisch für das Schwache und Vergängliche am Menschen angesehen wird. Damit soll aber nicht gesagt sein,

daß Paulus diesen Gedanken, daß σάρξ hier übertragen gebraucht sei, empfunden haben müsse — darüber wissen wir nichts —, zumal der σάρξ-Begriff mit seinem verschiedenartigen Gebrauch zweifellos von Paulus übernommen ist.

Weiter aber führen die Fälle, in denen σάρξ nicht den ganzen Menschen bezeichnet, sondern einen Gegensatz innerhalb des Menschen findet. So steht Röm. 2,28f. der περιτομὴ ἐν σαρκί eine περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι entgegen; und zwar handelt es sich nach dem Zusammenhang um die leibliche Beschneidung der Juden, der jeglicher Wert abgesprochen wird, wenn nicht eine Beschneidung des inneren Menschen hinzukommt, die als Werk des Geistes bezeichnet wird und deren Wirkung das φυλάσσειν der δικαιώματα τοῦ νόμου (2, 26) ist. Röm. 7, 18. 25 werden σάρξ = μέλη und ἔσω ἄνθρωπος = νοῦς einander entgegengesetzt. 1. Kor. 5, 5; 2. Kor. 7,1; Kol. 2,5 sind σάρξ und πνεῦμα einander gegenübergestellt. 2. Kor. 7,1 handelt es sich dabei zweifellos um eine Scheidung entsprechend der von σάρξ und νοῦς Röm. 7,25b. Fraglich kann sein, ob das auch der Fall ist bei 1. Kor. 5, 5; Kol. 2, 5, weil hier πνεῦμα auch als Bezeichnung des Gottesgeistes verstanden werden kann; im letzteren Falle wäre σάρξ wie Kol. 2,1 nur allgemeine Bezeichnung des Menschen in seiner Leiblichkeit[1]. Während nun Röm. 2,28f.; 2. Kor. 7,1 bei dieser Scheidung nicht über die Wertung der σάρξ als schwachen Erdenstoffes hinausgegangen wird, treten wir mit Röm. 7, 18. 25 in den Vorstellungskreis ein, der die σάρξ mit der ἁμαρτία in Verbindung bringt. Denn Röm. 7, 14ff. ist gesagt, daß das Ich, weil aus Fleisch bestehend, verkauft sei unter die Sünde. Es wohnt in ihm, d. h. in seinem Fleische nichts Gutes; in seinen Gliedern haust die Sünde und setzt den νοῦς außer Kraft. So dient das Ich τῷ νοΐ dem Gottesgesetz, τῇ σαρκί dem Sündengesetz. Aus dieser Schilderung wird sofort deutlich, daß die Sünde in enger Beziehung steht zur σάρξ, die hier ohne Zweifel irgendwie die Leiblichkeit ist. Um aber diese Beziehung genauer feststellen zu können, müssen noch die restlichen Stellen herangezogen werden, an denen σάρξ und ἁμαρτία verbunden erscheinen[2].

1 Näheres unten S. 31.

2 Röm. 6, 19, 7, 5. 18. 25, 8, 3. 4–13, 13, 14; 1. Kor. 15, 50; 2. Kor. 1, 17, 10, 2. 3b; Gal. 3, 3, 5, 13. 16. 17. 19. 24, 6, 8; Kol. 1, 22, 2, 11. 18. 23. Es ist aber falsch, eine physische und eine ethische Bedeutung von σάρξ zu unter-

Die Beziehung von σάρξ und ἁμαρτία erkennt man leicht bei der Vergleichung der Formeln κατὰ σάρκα εἶναι, περιπατεῖν, ζῆν, βουλεύεσθαι, στρατεύεσθαι (Röm. 8, 4. 5. 12. 13; 2. Kor. 1, 17, 10, 2. 3b) mit ἐν σαρκὶ εἶναι oder περιπατεῖν (Röm. 7, 5, 8, 8. 9; 2. Kor. 10, 3a). Paulus sagt nämlich 2. Kor. 10, 3 von sich: ἐν σαρκὶ περιπατοῦντες οὐ κατὰ σάρκα στρατευόμεθα. Das kann nichts anderes heißen als: wenn ich auch im Fleischesleibe lebe, so führe ich doch mein Leben nicht nach den Gesetzen, die dieser Fleischesleib an sich hat. Und diese Gesetze führen zum Tode, wie ein Vergleich von Röm. 8, 5 und 8, 6. 13 zeigt. κατὰ σάρκα εἶναι heißt also in einem Zustand sein, der den Tod nach sich zieht, und dieser Zustand kann nur die Sünde sein (Röm. 6, 23). Das ist deutlich Röm. 7, 5 zu erkennen, wo das εἶναι ἐν τῇ σαρκί sich in der Sündenherrschaft in den Gliedern auswirkt. Freilich zeigt sich hier ebenso wie bei κατὰ σάρκα, daß die Formeln von Paulus mehrdeutig verwendet werden. Denn wie κατὰ σάρκα sowohl die irdische Abstammung als auch ein Verbundensein mit der Sünde bezeichnen kann, so steht ἐν τῇ σαρκί einerseits zur Bezeichnung des irdischen Lebens (2. Kor. 10, 3a; Gal. 2, 20; Phil. 1, 22), andrerseits ebenfalls zur Bezeichnung des Verhaftetseins unter die Sünde (Röm. 7, 5, 8, 8. 9). Und weil ja von den Christen nicht gesagt werden soll, daß sie kein Fleisch mehr haben, muß im letzteren Falle σάρξ eine prägnante Bedeutung haben[1]. Und so kann die Bedeutung von σάρξ = Sündengrund nicht an die Bedeutung „leibliches, materielles Dasein" geknüpft sein. Freilich ist die Sünde in enger Beziehung zur σάρξ und kann von dem im Fleische Lebenden nur mit Mühe bezwungen werden (Röm. 6, 19, 8, 3a, 13, 14; Gal. 3, 3, 6, 8; Kol. 2, 18. 23); und das ist der Fall, weil die σάρξ der Gegenspieler des göttlichen πνεῦμα ist: τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς τὸν θεόν (Röm. 8, 7, vgl. 8, 6. 8. 9; Gal. 5, 17), so daß σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν τοῦ θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύναται (1. Kor. 15, 50). Auch die Christen können nur deshalb Gottes Willen tun, weil sie von der σάρξ frei (Röm. 8, 9; Gal. 5, 24; Kol. 2, 11) und darum imstande sind, durch den Geist die Taten des Leibes zu töten (Röm. 8, 13). Und möglich ist dieser Widerstand der Christen,

---

scheiden, weil es sich vielmehr immer um eine religiöse Betrachtungsweise handelt; vgl. B. Weiß, Theol. S. 248, Bultmann, ThBl 7, Sp. 65.

1 Zu Röm. 7, 5 vgl. unten S. 42.

weil Gott durch Jesu Sendung und Tod die Sünde im Fleisch vernichtet hat (Röm. 8, 3b. c; Kol. 1, 22).

Es ergibt sich aus all diesen Aussagen, daß Paulus unter σάρξ alles zusammenfaßt, was dem πνεῦμα, d. h. Gott und seinem Tun widerstrebt, und daß des Menschen Sünde deshalb ebenfalls auf die σάρξ zurückgeführt wird. Das zeigt am deutlichsten Röm. 7, 14, wo das aus Fleisch Bestehen des Menschen die Ursache seiner Sündensklaverei ist; „fleischlich sein heißt unter die Sünde verkauft sein" (Büchsel S. 418)[1]. Die Frage ist nur, inwiefern die σάρξ zum Grunde der Sünde gemacht werden kann. Deutlich ist dabei ohne weiteres, daß Sünde und σάρξ nicht identisch sind (Röm. 7, 17. 18). Aber auch die Materialität, d. h. die Stofflichkeit der σάρξ ist nicht der Grund für ihr Beherrschtsein durch die Sünde, wie schon die Tatsache zeigt, daß ein περιπατεῖν ἐν σαρκί ohne κατὰ σάρκα στρατεύεσθαι möglich ist (2. Kor. 10, 3). Andererseits darf man aber auch nicht σάρξ zu einem Prinzip spiritualisieren, wozu Aussagen wie Röm. 8, 7; Gal. 5, 17 verführen können[2]. Denn es darf nicht übersehen werden, daß an allen Stellen nicht abstrakte Aussagen über den Kampf zweier Prinzipien gegeben werden, sondern konkrete Aussagen über den Menschen und seine Stellung gegenüber Gott. σάρξ ist also immer die Leiblichkeit des Menschen (Röm. 7, 18); aber als das für schwache Menschen im Gegensatz zu Gott Charakteristische („a potiori" Zahn, Theol. S. 104) wird σάρξ Bezeichnung für den Menschen überhaupt. Und so ergibt sich, daß der Gebrauch von σάρξ „die Grenze zwischen Leiblichem und Geistigem ignoriert"[3] und sowohl den Leib des Menschen als auch den ganzen Menschen und überhaupt alles widergöttliche Wesen bezeichnen kann[4].

Ehe aber die Beziehung von σάρξ und Sünde endgültig festgestellt werden kann, muß noch der paulinische Gebrauch

---

1 Zu den ganz im Sinne von σάρξ gebrauchten Adjektiven σάρκινος und σαρκικός vgl. Lietzmann S. 81.

2 Vgl. Joh. Weiß, Urchristt. S. 474.

3 Dibelius im Handbuch zum N. T.² zu Kol. 3, 5, S. 31.

4 Daß dies „per synekdochen" geschehe (Findlay S. 720, M. Fletcher S. 113, Schauf S. 8, Sokolowski S. 239), ist nicht richtig; auch der Terminus „pars pro toto" (Benz S. 14, Reinhard S. 58, Sokolowski S. 118) übersieht die Anknüpfung an atl. Sprachgebrauch und die Verwandtschaft von σάρξ und σῶμα.

von σῶμα erörtert werden, weil σῶμα und σάρξ oftmals dasselbe bezeichnen und sich nicht wie Stoff und Form unterscheiden (siehe unten S. 21f). σῶμα bezeichnet in der Mehrzahl der Fälle den menschlichen Leib, auch den Leib Christi (Röm. 7, 4; 1. Kor. 10, 16, 11, 24. 27. 29; Kol. 1, 22), daneben übertragen die Kirche als Leib Christi (Röm. 12, 5; 1. Kor. 10, 17, 12, 13. 27; Kol. 1, 18. 24, 2, 19, 3, 15). Wichtig ist nun festzustellen, in welchem Verhältnis Paulus σῶμα und σάρξ denkt. Da ist zunächst deutlich, daß an den meisten Stellen σῶμα den Leib des Menschen als seine äußere Erscheinungsform, sein irdisches Wesen bezeichnet, ähnlich wie σάρξ an den oben (S. 16) angeführten Stellen (so Röm. 1, 24, 4, 19, 6, 12, 12, 1. 4; 1. Kor. 5, 3, 6, 13. 15–20, 7, 4. 34, 9, 27, 12, 12. 14–25, 13, 3; 2. Kor. 4, 10, 5, 6. 8. 10, 12, 2. 3; Gal. 6, 17; Phil. 1, 20, 3, 21; Kol. 2, 11. 23; 1. Thess. 5, 23). Und zwar sind σάρξ und σῶμα an mehreren Stellen nicht zu unterscheiden[1]. So reden 1. Kor. 5, 3 und Kol. 2, 5 in gleicher Weise von leiblicher Abwesenheit, 1. Kor. 7, 34 und 2. Kor. 7, 1 stehen σάρξ bzw. σῶμα dem menschlichen πνεῦμα gegenüber (vgl. auch Eph. 5, 28. 29). 2. Kor. 4, 10. 11 redet Paulus davon, daß er als Apostel körperlich zu leiden habe, ἵνα ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν bzw. ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν φανερωθῇ. Nach dem Zusammenhang kann es sich nur darum handeln (vgl. 4, 14), daß einst bei der Auferstehung der Leib zu ewigem Leben gelangen werde und daß die jetzigen Leiden im Verhältnis zu der einstigen Herrlichkeit gering seien (vgl. Röm. 8, 17f.). Nur so ist die Parallelisierung mit Jesus gewahrt[2]. Dann aber muß beide Male dasselbe gemeint sein, V. 11 also V. 10 erläutern; folglich müssen σῶμα und σάρξ auch das Gleiche bezeichnen, nämlich den Leib als Lebensausdruck des individuellen Seins, der auch nach dem Tode bleibt. Nun zeigt aber 1. Kor. 15, 50 (vgl. auch Röm. 8, 7), daß σάρξ nicht Teilhaber des Gottesreiches, also auch nicht der ζωή sein kann. σάρξ muß also 2. Kor. 4, 11 = σῶμα stehen, ein Beweis dafür, daß σάρξ

---

1 Siehe Bandas S. 18, Anm. 1.

2 So Lietzmann im Handbuch zum N. T.² z. St. Windisch (2. Kor. S. 144—147) nimmt an, der Prozeß der Auferweckung sei auch schon gegenwärtig als Überstehen leiblicher Nöte und Vorhandensein geistiger Energie. Darauf weise auch σάρξ 4, 11. Aber der Zusammenhang mit V. 14 und 16 und die Parallelisierung mit dem Sterben Christi machen diese Deutung unmöglich.

und Gottwidrigkeit nicht unter allen Umständen zusammenfallen.

Man setzt nun gewöhnlich σάρξ = Stoff und σῶμα = Form des Leibes (vgl. Holsten, Zum Ev. des Paulus und Petrus S. 374—376)[1]. Aber das ist nicht richtig[2]; denn dann wäre ein wechselweiser Gebrauch beider Termini nicht erklärlich. Sondern auszugehen ist von der gemeinsamen Bedeutung „Menschenleib, leiblicher Mensch". Diese liegt auch 1. Kor. 15, 35ff. zugrunde. Dort wird nach der allgemeinen Erörterung über die Notwendigkeit des Auferstehungsglaubens die spezielle Frage des Auferstehungsleibes erörtert. 15, 36 stellt die Notwendigkeit des vorherigen Sterbens fest, 37f. die Möglichkeit eines neuen Leibes. Man sät ein Korn, Gott gibt ihm einen Leib, und zwar jedem Korn einen anderen. So haben auch Menschen und Tiere verschiedenes Fleisch, es gibt irdische und himmlische Leiber, und auch unter diesen sind wieder Unterschiede. Geradeso ist es bei der Auferstehung. Auch hier stirbt ein Leib und ein anderer, in diesem Fall ein unvergänglicher, tritt an die Stelle. Und daß es einen himmlischen Leib gibt, wird 15, 44ff. auf Grund der Entsprechung der beiden „Menschen" aus Gen. 2, 7 bewiesen. Wenn wir auf Erden einen der ψυχή entsprechenden Leib haben, so ist nicht daran zu zweifeln, daß wir bei der Auferstehung einen dem πνεῦμα entsprechenden Leib haben werden. Diese Gewißheit des neuen Leibes aber ist deshalb nötig, weil der alte Leib aus Fleisch und Blut nicht zum Gottesreich gehören kann, sondern der Vergänglichkeit anheimfällt, ein Leben ohne Leib aber für Paulus undenkbar ist. Die Leiber derjenigen aber, die bei der Parusie noch am Leben sind, werden ebenso wie die der schon Gestorbenen verwandelt werden.

Man liest nun gewöhnlich aus 1. Kor. 15, 35ff. heraus, daß nach Paulus die σάρξ, „die jetzige Füllung des σῶμα"[3], bei der Auferstehung vergehe, während das σῶμα mit einer neuen Substanz, der δόξα, gefüllt werde. Ich kann nicht finden, daß diese Erklärung dem Text entspricht. 15, 35 wird nicht gefragt nach der „Möglichkeit der Beschaffung eines aus völlig anderer Sub-

---

1 Auf diesem Mißverständnis beruht auch Schmidts falsche Deutung der Stelle (S. 22f.).

2 Joh. Weiß, Komm. zu 1. Kor. S. 161, Alexander S. 74, Bultmann, ThBl 7, Sp. 65. 3 v. Dobschütz zu 1. Thess. 5, 23, S. 229.

stanz bestehenden Leibes"[1], sondern ganz allgemein nach der Möglichkeit und Beschaffenheit eines Auferstehungsleibes. Zu diesem Zweck wird die Notwendigkeit des Sterbens des alten Leibes betont und die Möglichkeit des neuen Leibes an der Vielheit existierender Leiber nachgewiesen. Und zwar wird zunächst gesagt, daß nicht alles Fleisch gleich ist, sondern verschieden das der Menschen und der verschiedenen Tierarten. Ferner gibt es irdische und himmlische Leiber, und auch deren δόξα ist verschieden. Man könnte nun annehmen, es sei in 15, 39 und 40b. 41 von der Verschiedenheit der Leibesstoffe, in 40a allgemein von dem Unterschied der irdischen und himmlischen Leiber die Rede. Aber diese Annahme ist keineswegs erforderlich. Vielmehr scheint mir auch 1. Kor. 15, 35ff. ein Beweis für die weitgehende Gleichheit von σῶμα und σάρξ zu sein. Doch zeigt sich zugleich deutlich, daß σάρξ nur den Leib irdischer Wesen bezeichnen kann, während σῶμα auch für himmlische gebraucht wird. Dann ist der Gedankenfortschritt folgender: das Samenkorn muß sterben, bekommt aber einen neuen Leib, und zwar jedes Samenkorn den ihm entsprechenden Leib. Es haben ja auch Tiere und Menschen verschiedenes Fleisch, und es gibt himmlische und irdische Leiber, und unter den himmlischen ist wieder ein Unterschied in der δόξα (gleichgültig, ob damit die Herrlichkeit oder der Herrlichkeitsstoff gemeint ist). Bei der Auferstehung tritt in entsprechender Weise anstelle des alten, durch die ψυχή belebten Leibes ein neuer, durch das πνεῦμα belebter, dem πνεῦμα entsprechender Leib (nicht „ein Leib aus himmlischem πνεῦμα"[2]). Dieser aber ist nichtmehr = σάρξ, denn die σάρξ ist vom Gottesreich ausgeschlossen.

Es ist also im ganzen Zusammenhang nur gesagt, daß es einen Auferstehungsleib gibt, der von dem ins Grab gelegten verschieden ist, wofür 15, 38–41 die Möglichkeit, 42–49 die Wirklichkeit nachweisen. Dabei ist durch nichts angedeutet, daß etwa nur der Stoff sich ändere, sondern behauptet wird, daß ein neuer Leib den Gestorbenen zuteil werde, weil der alte nicht ins Gottesreich kann[3]. Natürlich ist ein Zusammenhang zwischen

---

1 Lietzmann im Handbuch zum N. T.[2] zu 15, 37f.

2 Lietzmann a. a. O., dagegen Bachmann im Zahnschen Kommentar z. St., Joh. Weiß, 1. Kor. S. 337.

3 Die Behauptung Schaufs (S. 52—58), die Substanz des Fleisches bleibe bestehen, nur die Fleischqualität verschwinde, der Auferstehungs-

dem irdischen und dem auferstandenen Menschen da, aber worin dieser besteht, ist nicht gesagt, genausowenig wie bei dem Korn 15, 37. Es läßt sich nur vermuten, daß sich Paulus dieses bleibende Ich entsprechend dem ἔσω ἄνθρωπος von 2. Kor. 4, 16 gedacht hat. „Die Kontinuität des neuen mit dem alten Menschen ist nicht eine irgendwie substanzhafte, sondern eine rein geschichtliche; der neue Mensch ist καινὴ κτίσις“ (Bultmann, ThLZ 1927, Sp. 34, vgl. auch ThBl 7, Sp. 66).

Es ergibt sich also, daß σάρξ und σῶμα gleicherweise den Leib bezeichnen, daß aber σῶμα ganz allgemein die Leiblichkeit bezeichnet, während σάρξ nur den irdischen Leib, oft mit besonderer Betonung des Gegensatzes gegen Gott, bezeichnen kann. Von da aus erklärt sich dann aber auch, daß σῶμα und σάρξ weithin parallel gebraucht werden, und daß σῶμα gelegentlich auch statt des spezifisch gebrauchten σάρξ stehen kann. So ist Röm. 6, 6 σῶμα τῆς ἁμαρτίας dasselbe wie παλαιὸς ἄνθρωπος und σάρξ, 7, 24 σῶμα τοῦ θανάτου dasselbe, was V. 23 mit μέλη bezeichnet war, nämlich die σάρξ. Schwieriger ist Röm. 8, 10 zu verstehen, wo das σῶμα als νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν bezeichnet ist; es ist zwar richtig, daß hier σῶμα statt σάρξ steht (Lietzmann), aber das ist eben nur möglich, weil σῶμα auch den spezifisch irdischen Leib bezeichnen kann (ebenso 8, 13b). Röm. 8, 11 widerspricht dem nicht, weil auch hier mit θνητὸν σῶμα der irdische Leib bezeichnet ist (vgl. 6, 12), von dem allerdings nicht eine unveränderte Auferstehung ausgesagt werden kann, wie der Wortlaut nahelegen könnte, sondern eine Belebung, die zugleich Verwandlung ist. Das läßt sich nicht aus 8, 11 entnehmen, aber aus den sonstigen Aussagen des Paulus, besonders 1. Kor. 15; Phil. 3, 21 (vgl. Kühl S. 275)[1]. Vielleicht gehört auch Röm. 8, 23 hierher, obwohl mir da die Übersetzung

leib sei nur vollkommener (!), widerspricht dem ganzen Zusammenhang und dem Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα. Wenn Feine, Theol. S. 272 annimmt, der Mensch wechsle nach V. 44 die Form des Leibes, so scheint er mir das in den Text einzutragen, um den „festen Zusammenhang beider Leiber“ festhalten zu können. Ähnlich erklärt auch Bertrams (S. 121—137).

1 Die Deutung des ζωοποιεῖν Röm. 8, 11 auf ethische Wirkungen durch Lietzmann und O. Holtzmann ist schon durch die starke Betonung des ἐγείρειν in dem Verse unmöglich gemacht. Nicht unmöglich ist aber, daß in Röm. 8, 10 f. der Gleichklang von σῶμα-πνεῦμα hereinspielt, vgl. δικαίωμα in Röm. 5, 18.

„Erlösung unseres Leibes“ besser erscheint (vgl. Lietzmann z. St., Zahn S. 410). Schließlich sind noch Kol. 1,22, 2,11 zu erwähnen, wo sich die Verbindung σῶμα τῆς σαρκός findet; doch führt diese Verbindung keineswegs darauf, σάρξ als Substanz des σῶμα zu fassen, sondern kann ebensogut erklärt werden: der Leib, welcher Fleisch ist (gen. epexegeticus)[1]. Ähnlich steht es Phil. 3,21, wo δόξα ebensowenig wie ταπείνωσις die Substanz des σῶμα bezeichnet, sondern ganz allgemein die Art des irdischen und himmlischen Leibes[2].

Es läßt sich also zusammenfassend sagen, daß σάρξ und σῶμα den Menschenleib bezeichnen, σάρξ aber nur vom irdischen Leib gebraucht werden kann. Mit diesem Begriff aber hängt für Paulus die menschliche Sünde zusammen. Daß die Materialität nicht Ursache dieser Bezeichnung ist, ist schon gezeigt worden. Überall, wo σάρξ mit dem Gedanken der Sünde verbunden ist, ergibt sich als Gegensatz nie der menschliche Geist, sondern der göttliche (A. Ritschl S. 67). Wie ist aber dann der Zusammenhang von σάρξ und Sünde zu denken? W. Schauf[3] hat gezeigt, daß σάρξ im Gegensatz zu dem göttlichen πνεῦμα den Menschen bezeichnet, „sofern er noch dieser Welt angehört“ (S. 115), also alles Handeln des Menschen umfaßt, das nicht in Übereinstimmung mit Gott steht (nicht aus Glauben kommt Röm. 14,27). Paulus bezeichnet also mit σάρξ den Menschen als dem göttlichen Willen widerstrebendes Wesen. Und insofern beruht die Sünde in der σάρξ, weil σάρξ den Menschen als von Gott getrennt bezeichnet. Zwar ist σάρξ zunächst die Leiblichkeit des Menschen; aber der Grund der Sünde liegt nicht darin, daß der Mensch ein fleischliches Wesen ist, sondern der Mensch ist als fleischliches Wesen von Gott getrennt, seine Leiblichkeit ist wie für seine Schwäche, so für sein Getrenntsein von Gott charakteristisch, und darin liegt seine Sünde. „Das Fleisch ist das Merkmal des Menschen in seiner Verschiedenheit von Gott“ (Schlatter,

1 Feine, Theol. S. 272f. Zu Kol. 2,17, das einen besonderen Sprachgebrauch darstellt, siehe Dibelius im Handbuch zum N. T.² z. St.

2 Lietzmann, Röm. S. 76 sieht auch in 2. Kor. 5,6. 8 σῶμα = σάρξ an. Das ist zwar nicht falsch, aber dort durch die besondere Veranlassung zu erklären, weil σῶμα einfach Aufnahme von σκῆνος 5,1. 4 ist.

3 S. 108—166, ähnlich Schmidt S. 20; zur Korrektur vgl. Bultmann, ThLZ 1927, Sp. 36f.

Theol. S. 272)[1]. Holsten hat also recht, wenn er σάρξ als Bezeichnung des Menschen in seiner Nichtgöttlichkeit faßt als Gegensatz gegen das πνεῦμα Gottes, unrecht, wenn er diesen Gegensatz mit dem metaphysischen von Endlichkeit und Unendlichkeit gleichsetzt[2]. Denn der Gegensatz ist ein religiöser. Aber in der Tat ist mit der Anerkennung dieses σάρξ-Begriffs ein supranaturaler Dualismus gegeben, wie ihn Bousset (Kyrios S. 121 ff.) zeichnet. Allerdings übertreibt Bousset die Trennung des Pneumatikers vom alten Menschen auf Grund von 2. Kor. 12, 2 ff. (vgl. dagegen Röm. 6, 4, 12, 2; Gal. 5, 24; Phil. 3, 2–10; Kol. 2, 13); es ist, wie mir scheint, im Gegenteil charakteristisch, daß 2. Kor. 12, 2 ff. ziemlich isoliert steht und von Paulus so gering gewertet wird 12, 1. Aber richtig ist die Betonung des radikalen Gegensatzes, den Paulus zwischen dem Menschen ohne göttliches πνεῦμα, den er ἄνθρωπος ψυχικός nennt, und dem ἄνθρωπος πνευματικός sieht. Denn wenn Paulus auch ein Innenleben des Menschen kennt und es mit νοῦς, ψυχή, καρδία, πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου usw. bezeichnet, so bilden diese „geistigen" Funktionen doch keinen Gegensatz zur σάρξ[3]. Der Mensch steht als ψυχικός dem göttlichen πνεῦμα gegenüber und kann ohne dessen Hilfe nicht aus seiner Sündhaftigkeit heraus. Und darum hat man ein Recht, von der notwendigen Sündhaftigkeit der σάρξ zu reden, nämlich der σάρξ des Nichtchristen, der das πνεῦμα nicht hat (vgl. Stier S. 62). Nur ist damit nicht gesagt, daß dem Menschen im irdischen Leibe wegen dieses Leibes ein Leben ohne Sünde unmöglich sei. Es handelt sich ja bei der σάρξ nicht um den Leib als materielles Fleischeswesen, sondern als Erscheinungsform des gottwidrigen Menschen. Aber empirisch ist allerdings die σάρξ immer sündig, und ein Ende dieses Zustands ist nur durch Verleihung des göttlichen πνεῦμα möglich; und wenn der Christ Sünde tut, so ist auch bei ihm noch die σάρξ die Ursache (2. Kor. 10, 3; Röm. 8, 13). Wenn aber der Christus im Menschen wohnt (Gal. 2, 20), ist ein περιπατεῖν οὐ κατὰ σάρκα, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα möglich geworden (Röm. 8, 4).

Voraussetzung dieser supranaturalen Erklärung der pau-

---

1 Vgl. auch Bultmann, Der Begriff der Offenbarung im N. T., Tübingen 1929, S. 33. 2 Evangelium des Paulus S. 81.

3 Über die Frage, ob Röm. 7 hier eine Ausnahme bilde, wird erst im Anschluß an die Exegese dieses Kapitels gehandelt werden.

linischen Anthropologie ist jedoch, daß Paulus in der Tat dem Menschen kein höheres gottverwandtes inneres Leben zuerkennt. Diese Tatsache ist aber leicht zu erweisen[1]. Zu verzichten ist dabei aber von vornherein auf eine Bestimmung des Verhältnisses der Termini νοῦς, ψυχή, καρδία, ἔσω ἄνθρωπος zueinander. Denn eine eindeutige Bestimmung, so oft sie versucht worden ist, wird sich nie geben lassen, weil Paulus keine feste Terminologie hat und mit den genannten Termini in gleicher Weise das seelische Ich des Menschen als Organ des Denkens, Fühlens und Wollens bezeichnen kann.

Daß von diesen Termini ψυχή ohne weiteres zur σάρξ gerechnet werden muß, ist fast allgemein anerkannt[2]. πᾶσα ψυχή Röm. 2, 9, 13, 1 ist wie πᾶσα σάρξ Bezeichnung der gesamten Menschheit; ferner bezeichnet ψυχή allgemein das Leben des Menschen (Röm. 16, 4, 11, 3; Phil. 2, 30). ψυχή kann aber auch das Innenleben des Christen bezeichnen (2. Kor. 1, 23, 12, 15; Phil. 1, 27; 1. Thess. 2, 8, 5, 23; Kol. 3, 23), wofür Paulus terminologisch πνεῦμα sagen müßte[3]. Das zeigt schon deutlich, daß es unmöglich ist, aus den paulinischen Aussagen eine eindeutige Terminologie herauszulesen. Wo aber Paulus auf ψυχή terminologischen Wert legt, steht das Wort im Gegensatz zu πνεῦμα und bezeichnet wie σάρξ den Menschen als irdisches, ungöttliches Wesen ohne πνεῦμα. Das wird besonders deutlich an dem Gegensatz der Adjektive ψυχικός—πνευματικός 1. Kor. 2, 13–15, 15, 44–46. Hier ist ganz zweifellos ψυχή von σάρξ nicht unterschieden (vgl. 15, 44b und 48b). ψυχή ist dann aber das belebende Prinzip der σάρξ, die σάρξ als etwas Lebendiges, und hat Teil an der Wertung, der die σάρξ unterliegt. Im Christen ist bis zum Tode das psychische Leben zwar ebensowenig wie das sarkische aufgehoben (vgl. Deißner S. 82 f.), aber man redet nicht mehr davon, weil das πνεῦμα im Menschen wirkt[4].

---

1 Vgl. dazu besonders Holsten, Z. Evang. des Paulus u. Petrus S. 378—391.

2 Nur Fern. Barth (a. a. O.) will in der ψυχή das im Menschen sehen, was die Integrität des Ich gewährleistet; sie werde beim Christen peu à peu absorbée par l'esprit (S. 335). Aber B. muß zur Verteidigung dieser Ansicht einen Unterschied zwischen σαρκικός und ψυχικός konstruieren, der 1. Kor. 15, 44 widerspricht.

3 Vgl. Lietzmann, Exkurs zu Röm. 7, 13.

4 Falsch ist aber, daß die ψυχή auch bei der Parusie fortbestehe, was sich aus 2. Kor. 1, 23, 12, 15 ergebe (v. Dobschütz zu 1. Thess. 5, 23, S. 229); dagegen spricht schon 1. Kor. 15, 44 b.

Eher könnte der Begriff des νοῦς zu der Annahme eines gottverwandten Teiles im Menschen Veranlassung geben. Aber auch das ist nicht der Fall. Mit νοῦς bezeichnet Paulus das Subjekt des Denkens und Wollens und besonders die Fähigkeit des bewußten Denkens[1]. Röm. 1, 28 bezeichnet νοῦς die verkehrte Gesinnung der götzendienerischen Heiden, also jedenfalls eine Funktion, die auf Seiten der σάρξ steht; die gleiche Bedeutung, aber ohne diese Abwertung, hat νοῦς 1. Kor. 1, 10. Ähnlich bezeichnet νοῦς Röm. 14, 5 die Meinungen über die Schätzung besonderer Tage, die Paulus als religiöse Adiaphora hinstellt. Deutlich steht der νοῦς auf seiten der σάρξ Kol. 2, 18; hier bezeichnet νοῦς τῆς σαρκός die fleischliche, Christus vergessende Gesinnung (vgl. οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν) der kolossischen Synkretisten. Allerdings kann man diese vier Stellen überhaupt ausscheiden, weil hier νοῦς einen geistigen Inhalt bezeichnet, obwohl der Unterschied fließend ist. 1. Kor. 14, 14. 15. 19 dagegen ist νοῦς das rationale Bewußtsein, das beim Zungenreden ausgeschaltet ist, also eine formale Größe, die sogar in relativem Gegensatz zum göttlichen πνεῦμα steht. Auch 2. Thess. 2, 2 ist νοῦς das vernünftige Denken. Noch deutlicher ist die Unterlegenheit des νοῦς gegenüber dem Göttlichen Phil. 4, 7, wo νοῦς alles menschliche Denken bezeichnet. Aber auch von den noch übrigen Stellen Röm. 7, 23. 25, 11, 34, 12, 2; 1. Kor. 2, 16 kann für die Anschauung, νοῦς bezeichne etwas Gottverwandtes im Menschen, nur Röm. 7, 23. 25 mit einigem Recht angeführt werden. Denn in der schwierigen Stelle Röm. 12, 2 bezeichnet νοῦς zunächst auch nicht mehr als die Innenseite des Menschen[2], die allerdings der Erneuerung fähig ist; daß jedoch diese Erneuerung durch das πνεῦμα bewirkt wird, ist zwar nicht direkt gesagt, liegt jedoch in dem Begriff der λογικὴ λατρεία 12, 1 beschlossen[3]. Jedenfalls ist auch hier der νοῦς von sich aus nichts Gottverwandtes. So bleiben noch 1. Kor. 2, 16 und Röm. 11, 34. Hier ist im Zitat aus Jes. 40, 13 vom νοῦς κυρίου die Rede, und im Anschluß daran redet Paulus 1. Kor. 2, 16b vom νοῦς Χριστοῦ, den die Gläubigen haben, so daß

---

1 Weitere Gruppierung bei Preuschen-Bauer Sp. 860f.

2 Vgl. Bousset, Jes. d. Herr S. 70.

3 Vgl. Lietzmann z. St. Doch ist die Formulierung „Durchdringung des νοῦς durch das πνεῦμα“ wohl nicht richtig. Besser wäre „Umgestaltung des νοῦς durch das πνεῦμα“.

also hier νοῦς = πνεῦμα ist (vgl. Röm. 8, 9). Aber die Veranlassung dieses Sprachgebrauchs durch das Zitat ist so deutlich und der Sprachgebrauch so singulär, daß man daraus keine Folgerungen ziehen darf[1]. Eine Stütze dieser Auffassung von νοῦς kann auch die Tatsache sein, daß νόημα, das Paulus 2. Kor. 2, 11, 10, 5 in der Bedeutung „Gedanke“ verwendet, an den übrigen Stellen (2. Kor. 3, 14, 4, 4, 11, 3; Phil. 4, 7) dieselbe Bedeutung wie νοῦς hat und ebenso wie dieses für das natürliche Bewußtsein verwendet wird.

So bleibt außer Röm. 7, 23. 25 nur noch Röm. 1, 20, wo gesagt wird, daß der unsichtbare Gott aus der Schöpfung mittels des νοῦς erkannt werden kann (νοούμενα καθορᾶται). Hier ist in der Tat eine höhere theoretische Fähigkeit des νοῦς anerkannt (vgl. aber immerhin ἐφανέρωσεν 1, 19). Aber es bleibt dabei zu beachten, daß sich diese Stelle innerhalb des Abschnitts Röm. 1, 18—3, 20 findet, der überhaupt vielfach von den sonstigen Anschauungen des Paulus zugunsten einer wahrscheinlich stoisch beeinflußten, mehr philosophischen Betrachtung abweicht, die dem natürlichen Menschen mehr zutraut, als Paulus sonst tut. Doch dient diese Annahme einer natürlichen Fähigkeit nur dazu nachzuweisen, daß trotz der vorhandenen Möglichkeit die Menschen tatsächlich immer Sünder waren, ist also rein hypothetisch; dazu kommt, daß die Abweichungen weithin durch die Übernahme „philosophischer“ Termini sich erklären. Darum dürfen diese Aussagen, die, isoliert genommen, immer wieder zu Widersprüchen in der Anschauung des Paulus führen müssen, nicht außerhalb des Zusammenhangs als vollgültige Meinungsäußerungen des Paulus verwertet werden, sondern sind als Zugeständnisse an die Leser zu nehmen, die den Erweis der These 3, 9. 23 befördern sollen. Und so kann Röm. 1, 20 sowenig zum Erweise eines gottverwandten νοῦς bei Paulus dienen wie Röm. 2, 14. 26 ohne weiteres dazu verwendet werden darf, dem Paulus die Meinung zuzuschreiben, die Heiden hätten ἔργα νόμου getan. Es bleibt also schließlich doch nur Röm. 7, 23. 25 übrig, und es ist später zu zeigen, ob und inwiefern hier eine Abweichung von der besprochenen Anschauung vorliegt. Da ἔσω ἄνθρωπος nur

1 Wie es von Preuschen-Bauer Sp. 861 unter 4) und von Reitzenstein getan wird, der auf Grund dieser Stelle dem Paulus die hellenistische Gleichsetzung von νοῦς und πνεῦμα zuschreibt (Mysterienrel. S. 338).

dort im Sinne des inneren natürlichen Menschen vorkommt, kann dieser Ausdruck hier auch außer Betracht bleiben.

Auch der Terminus καρδία, den Paulus im Anschluß an alttestamentlichen Gebrauch häufig verwendet, bedarf hier keiner ausführlichen Erörterung. Denn höchstens Röm. 2, 15 ist καρδία mehr als nur zusammenfassende Bezeichnung des natürlichen menschlichen Innenlebens. Freilich wird häufig die καρδία als das Organ bezeichnet, in dem sich die Wirkung des πνεῦμα usw. vollzieht (z. B. Röm. 10, 10; 2. Kor. 1, 22, 4, 6; Gal. 4, 6; Kol. 3, 16), aber auch an diesen Stellen ist καρδία nur rezeptives Organ, das von sich aus keine „pneumatischen" Kräfte hat. Mit Röm. 2, 15 aber steht es ebenso wie mit Röm. 1, 20 (siehe oben), so daß diese Stelle das ausgesprochene Urteil nicht verändern kann[1].

Es bleibt so schließlich nur noch die Frage, ob Paulus nicht schon dem natürlichen Menschen ein πνεῦμα zuerkenne, und ob damit nicht etwas Gottverwandtes im Menschen anerkannt sei. Schon Holsten sah sich zu der Frage gedrängt: „Ist nicht das πνεῦμα selber für Paulus ein Moment im Begriffe des Menschen?"[2] Und auf Grund einer Prüfung aller Stellen sah er nur in 1. Kor. 2, 11 ein menschliches πνεῦμα = ψυχή, das aber nichts mit dem göttlichen πνεῦμα gemein hat (S. 391). Später sah er sich dann doch genötigt, an 12 Stellen in den vier Hauptbriefen πνεῦμα = Menschengeist anzunehmen, und versuchte sogar, für diesen Sprachgebrauch eine allerdings nicht überzeugende Begründung zu geben[3]. Seither haben, soweit ich sehe, nur v. Dobschütz (Thess. S. 229f.) und Clemen (Paulus II S. 70) die paulinische Verwendung des Terminus πνεῦμα als Bestandteil des natürlichen Menschen ganz bestritten. Alle andern erkennen zum mindesten 1. Kor. 2, 11 diesen Sprachgebrauch an. Die große Mehrheit aber sieht mit dem späteren Holsten πνεῦμα in diesem Sinne häufiger von Paulus verwendet, wobei aber Umfang und Sinn dieses Sprachgebrauchs und die Auslegung einzelner

---

1 Zu dem Terminus καρδία vgl. M. Fletcher Kap. IV, Lüdemann S. 16—19, Simon S. 24—28, Sokolowski S. 141, Wohlrab S. 16—19, die jedoch alle mehr oder weniger von der Voraussetzung ausgehen, daß die einzelnen Termini sich genau abgrenzen ließen. Gute Gruppierung bei Preuschen-Bauer Sp. 629ff., wo jedoch 2. Kor. 3, 2f. fälschlich mit Röm. 2, 5 zusammengestellt ist.

2 Z. Evang. d. Paulus und Petrus S. 383. 3 Evang. d. Paulus S. 11.

Stellen sehr umstritten ist. So kann nur eine Betrachtung der in Frage kommenden Stellen zu klarem Urteil führen.

πνεῦμα kommt als Bezeichnung des menschlichen Geistes von vornherein nur in Frage, wo nicht ganz deutlich der Geist Gottes oder Christi im allgemeinen oder als Gabe an die Gläubigen gekennzeichnet ist[1]. Darum ist es jedenfalls falsch, πνεῦμα im Gegensatz zu γράμμα Röm. 2, 29, 7, 6 als Bezeichnung des menschlichen Geistes zu fassen, wie es Burton (Spirit S. 179) tut. Ebensowenig ist πνεῦμα Bezeichnung des Menschengeistes in den Verbindungen πνεῦμα δουλείας, πνεῦμα πραΰτητος (Röm. 8, 15; 1. Kor. 4, 21; Gal. 6, 1)[2]; denn Röm. 8, 15 bezeichnet πνεῦμα υἱοθεσίας zweifellos den Gottesgeist, und der Ausdruck πνεῦμα δουλείας ist eine Parallelbildung dazu (wie πνεῦμα τοῦ κόσμου 1. Kor. 2, 12, vgl. 2. Kor. 11, 4), die jedenfalls nicht mehr bezeichnet als „knechtische Gesinnung", also einen „Inhalt" des inneren Menschen, nicht diesen selbst. Und 1. Kor. 4, 21; Gal. 6, 1 liegt dieselbe Bedeutung vor, nur spielt hier vielleicht die Vorstellung mit, daß die Milde ein Werk des heiligen Geistes sei (vgl. ὑμεῖς οἱ πνευματικοί Gal. 6, 1). Nicht hierherzuziehen sind ferner die bisweilen zitierten Stellen Röm. 12, 11; 1. Kor. 6, 17; Gal. 3, 3, wo nur der Gottesgeist gemeint sein kann, und 2. Kor. 12, 18; Phil. 1, 27, wo πνεῦμα wieder die Gesinnung bezeichnet[3].

So bleiben für die Frage, ob Paulus πνεῦμα für den natürlichen Menschengeist verwende[4], nur die Verbindungen von πνεῦμα mit einem Personalpronomen, die Entgegensetzung von σάρξ—πνεῦμα und σῶμα—πνεῦμα innerhalb eines Subjekts und der Ausdruck πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου 1. Kor. 2, 11. Die Stelle 1. Kor. 2, 11 ist davon zweifellos die klarste, weil hier ausdrücklich „Menschengeist" steht. Aber H. Holtzmann (S. 20) hat mit Recht darauf hingewiesen, daß gerade hier die Veranlassung des Sprachgebrauchs im Zusammenhang am offensichtlichsten

---

1 Ebenso fällt 2. Thess. 2, 8 πνεῦμα = Hauch außer Betracht.

2 So Winstanley S. 118.

3 Phil. 1, 27 kann man auch an den Gottesgeist denken, darf jedenfalls nicht πνεῦμα und ψυχή identifizieren. Ganz verkehrt scheint mir, wenn Lietzmann (Röm. S. 81) Röm. 1, 4 in diesem Zusammenhang zitiert, ebenso Hoyle S. 298.

4 Vgl. dazu besonders Bertrams S. 5—22, H. Holtzmann S. 19f., Bousset, Kyrios S. 121, 1, auch Lüdemann S. 39—47, Gloël S. 73—82, Sokolowski S. 141—155; aber auch in allen andern Darstellungen der Anthropologie wird die Frage erörtert.

ist (statt νοῦς steht πνεῦμα wegen 2, 11b), und daß eine „mißbräuchliche“ Verwendung des Wortes πνεῦμα ebenso 2, 12a vorliegt. Es ist also besser nicht von 1. Kor. 2, 11 auszugehen[1], sondern von dem Gegensatz σῶμα—πνεῦμα (Röm. 8, 10; 1. Kor. 5, 3, 7, 34) und σάρξ—πνεῦμα (1. Kor. 5, 5; 2. Kor. 7, 1; Kol. 2, 5), der auch sofort die Schwierigkeit der Frage zeigt. Deutlich ist 1. Kor. 7, 34, wo zweifellos σῶμα καὶ πνεῦμα Bezeichnung des Menschen nach „Leib und Seele“ ist. Das Gleiche muß der Fall sein 2. Kor. 7, 1, weil das göttliche πνεῦμα nicht befleckt werden kann, wie ja eigentlich die σάρξ auch nicht erst befleckt zu werden braucht; σάρξ steht im Sinne von σῶμα, πνεῦμα im Sinne von νοῦς (zur näheren Erklärung vgl. Windisch, 2. Kor. z. St.). Diese beiden Stellen zeigen jedenfalls, daß Paulus πνεῦμα für das Innere des Menschen verwenden kann. Aber es ist doch jedesmal genau zu prüfen, ob das der Fall ist. Nicht ohne weiteres hierher zu rechnen sind m. E. schon 1. Kor. 5, 3. 4; Kol. 2, 5. Ohne Zweifel ist an beiden Stellen von leiblicher Abwesenheit die Rede, der eine Anwesenheit τῷ πνεύματι gegenübersteht. Man kann nun hier annehmen, es handle sich um das, was wir „Anwesenheit im Geist“ nennen. Aber selbst wenn man diesen blassen Begriff antik-realistisch nimmt, so ergibt sich die Schwierigkeit, wie man 1. Kor. 5, 4 verstehen soll, da dort von einem tatsächlichen Handeln des πνεῦμα des Paulus und der Gemeinde in der Versammlung in Gemeinschaft mit der Kraft Christi die Rede ist. Dieser Vorgang ergibt m. E. die Vorstellung einer Anwesenheit des Paulus nach seinem göttlichen Geiste, d. h. nach der individuellen Ausgestaltung, die der göttliche Geist in ihm angenommen hat. Freilich wird 1. Kor. 5, 5 πνεῦμα in einem ähnlichen Gegensatz wie 2. Kor. 7, 1 gebraucht, nur könnte auch hier speziell an das individualisierte christliche πνεῦμα des Einzelnen gedacht sein. Eine sichere Entscheidung scheint mir nicht möglich, solange wir die Vorstellungen, die 1. Kor. 5, 3–5 zu Grunde liegen, nicht besser kennen; bei Kol. 2, 5 muß dann in Übereinstimmung mit 1. Kor. 5, 3–5 entschieden

---

1 Nur in 1. Kor. 2, 11 sehen ein menschliches πνεῦμα H. Holtzmann 1. Aufl. S. 17, Titius S. 240, 1, Feine, Theol., 2. Aufl., S. 434 (anders 4. Aufl. S. 274); dazu fügen 1. Kor. 5, 3 B. Weiß, Theol. S. 250, 7, Kühl S. 277, Schmidt S. 20 Anm. 59. Burton, Spirit S. 188 zieht aus 1. Kor. 2, 11 die abenteuerliche Folgerung, πνεῦμα als Gottesgeist sei für Paulus anthropomorphic geworden.

werden. Röm. 8, 10 aber scheint zunächst auch auf den menschlichen Geist zu führen. Wenn man V. 9 und 11 vergleicht, muß es dagegen als wahrscheinlicher gelten, daß die pneumatische Wesenheit des Christen gemeint ist. Auch hier ist aber eine sichere Entscheidung unmöglich[1]. Jedenfalls zeigt diese Erörterung, daß nicht einfach jede Stelle, die πνεῦμα als Teil des Menschen zu enthalten scheint, für die Verwendung von πνεῦμα = Menschengeist angeführt werden darf.

Es sind nun noch die Stellen zu behandeln, an denen πνεῦμα mit einem Personalpronomen verbunden ist (μου Röm. 1, 9; 1. Kor. 5, 4, 14, 14, 16, 18; 2. Kor. 2, 13; ἡμῶν Röm. 8, 16; 1. Kor. 16, 18; ὑμῶν Gal. 6, 18; Phil. 4, 23; 1. Thess. 5, 23; Philem 25; αὐτοῦ 2. Kor. 7, 13). Von diesen Stellen ist ohne Zweifel in 2. Kor. 2, 13 πνεῦμα einfach Bezeichnung des inneren Menschen, wie der Vergleich mit 2. Kor. 7, 5 zeigt; dann müssen aber 1. Kor. 16, 18; 2. Kor. 7, 13 ebenso erklärt werden. Andererseits zeigen Röm. 8, 16; 1. Kor. 14, 14 wieder dieselbe Schwierigkeit wie die oben besprochenen Stellen. Denn 1. Kor. 14, 14 kann πνεῦμά μου nicht allgemeine Bezeichnung des Innenlebens sein, von dem dann νοῦς als das bewußte Denken unterschieden wäre. Sondern nach dem Zusammenhang handelt es sich um die Zungenrede (vgl. 14, 2), eine ekstatische Wirkung des πνεῦμα, bei der das rationale Bewußtsein ausgeschaltet ist. Und wenn demnach πνεῦμα 1. Kor. 14, 15. 16 den göttlichen Geist, der den Zungenredner ergriffen hat, bezeichnet, so kann V. 14 nur dieselbe Bedeutung vorliegen, nur ist hier wieder das göttliche πνεῦμα individualisiert. Und ähnlich kann man auch Röm. 8, 16 deuten. Denn dort ist V. 15 gesagt, daß die Christen das πνεῦμα υἱοθεσίας empfangen haben und in diesem Geiste beten. Und V. 16 kann dann heißen, daß der objektive göttliche Geist diesem von den Christen empfangenen πνεῦμα die Gotteskindschaft bezeugt[2]. Aber auch die Deutung kann nicht ganz abgelehnt werden, die πνεῦμα ἡμῶν hier einfach als Bezeichnung des Innenmenschen ansieht. Denn dann wäre V. 16 Erläuterung zu V. 15: der Christ hat das πνεῦμα υἱοθεσίας empfangen, das ihm das Abbarufen

1 Vgl. Schauf S. 89, Anm. 1.

2 Vgl. Bousset, Kyrios S. 121, 1, der das „allgemeine Element aller christlichen Lebenserfahrung“ von der „besonderen ekstatisch-enthusiastischen Erfahrung im Gebetsleben“ unterschieden sieht; ähnlich Holsten, Z. Evang. des Paulus und Petrus S. 388.

ermöglicht (vgl. Gal. 4, 6); und dadurch, daß uns der Gottesgeist dieses Rufen ermöglicht, bezeugt er uns, daß wir in der Tat Gottes Kinder sind. Eine sichere Entscheidung weiß ich nicht zu geben, sie wäre aber vielleicht auch gar nicht im Sinne des Paulus. Etwas klarer liegt die Sache Röm. 1, 9, wo Paulus doch wohl sagen will, daß er seinen Beruf unter Führung des Gottesgeistes erfülle (vgl. Phil. 3, 3), da eine Betonung der Innerlichkeit des Dienstes sinnlos wäre. Dagegen kann man in den Briefschlüssen Gal. 6, 18; Phil. 4, 23; Philem. 25 wieder nicht entscheiden, ob πνεῦμα einfach Bezeichnung des Innenmenschen ist oder speziell auf das Christentum der Leser Bezug nimmt, obwohl das erstere mir wahrscheinlicher ist (es handelt sich wohl um eine überkommene Formel). 1. Thess. 5, 23 aber muß πνεῦμα, wie v. Dobschütz (1. Thess. z. St.) gezeigt hat, vom Gottesgeist verstanden werden, weil Paulus πνεῦμα, ψυχή und σῶμα gar nicht koordinieren kann (zur Erläuterung führt v. Dobschütz die instruktive Stelle Euseb. h. e. IV 15, 33f. = Martyr. Polyk. 14, 2 an: ἀνάστασις ψυχῆς τε καὶ σώματος ἐν ἀφθαρσίᾳ πνεύματος ἁγίου). Jedenfalls ist die Stelle liturgisch bedingt und kann terminologisch nicht verwendet werden.

So ergibt sich aus einer Prüfung der Stellen, die für den Gebrauch von πνεῦμα als Bestandteil des natürlichen Menschen angeführt werden können, daß Paulus in der Tat diesen Sprachgebrauch kennt. Zugleich aber ergibt sich, daß Paulus dieses Wort „gerne wählt, um das innere Sein des Gläubigen überhaupt zu bezeichnen"[1]. Wo also dem πνεῦμα religiöse Fähigkeiten zugeschrieben werden, sind diese bedingt durch die christliche Geistbegabung, so daß oft die Grenze zwischen dem individualisierten göttlichen πνεῦμα und dem menschlichen πνεῦμα verwischt erscheint. Daß πνεῦμα nur von Christen gebraucht wird, ist vermutlich Zufall, da 1. Kor. 2, 11 der populäre Sprachgebrauch vorliegt und auch an mehreren der oben angeführten Stellen auf die πνεῦμα-Begabung der Christen nicht reflektiert wird. Man kann also nicht bestreiten, daß Paulus πνεῦμα zur Bezeichnung des inneren Menschen ähnlich wie ψυχή, καρδία usw. verwendet hat; es liegt hier eben ein „unterminologischer Sprachgebrauch" (Bousset, Kyrios S. 121), ein „Schönheitsfehler der Terminologie" (Büchsel S. 420) vor. Aber, und

---

1 Preuschen-Bauer Sp. 1082.

darauf kommt hier alles an, „Paulus sieht in dem πνεῦμα, das der Mensch hat, nichts, durch das er mit Gott verwandt ist“ (Büchsel S. 417). Die Behauptung der Gottverwandtschaft des menschlichen πνεῦμα, einst von Lüdemann aufgestellt, um dem Menschen einen „geistigen Charakter vindizieren“ zu können (S. 49) und eine Anknüpfungsmöglichkeit für das πνεῦμα zu erhalten[1], wird auch heute noch immer dort vertreten, wo man nicht wagt, dem Paulus die volle Transzendenz des Pneuma zuzuschreiben und sein radikales Urteil über den natürlichen Menschen anzuerkennen[2]. Demgegenüber hat Bertrams in einem Exkurs (S. 23—28) gezeigt, daß ψυχή in gleicher Weise wie πνεῦμα für die geistige Seite des Menschen gebraucht werden könne und darum von einer Überordnung des πνεῦμα über die ψυχή keine Rede sein könne. Beide Termini bezeichnen in gleicher Weise den natürlichen Menschengeist. Darüber hinaus aber ist zu sagen, daß die ganze Erlösungsanschauung des Paulus keinen natürlichen Übergang vom ψυχικός zum πνευματικός kennt (1. Kor. 2, 14. 15), daß der πνευματικός nach Paulus eine καινὴ κτίσις (2. Kor. 5, 17) ist, und daß die Menschen erst Gottes Kinder werden dadurch, daß Gott ihnen seinen Geist verleiht (Röm. 8, 15; Gal. 4, 6)[3].

Die Betrachtung der Vorstellungen des Paulus vom natürlichen Menschen nach seiner geistigen Seite hat also die Richtigkeit des oben gezeichneten Dualismus zwischen dem natürlichen Menschen, der durch die sündige σάρξ beherrscht wird, und dem göttlichen transzendenten πνεῦμα bestätigt. Dieser Dualismus aber zeigte sich als ein religiöser, nicht metaphysischer, er beruht auf der Geisterfahrung und Christusgemeinschaft des Paulus: ἡγοῦμαι πάντα ζημίαν εἶναι διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ (Phil. 3, 8). „Sein Urteil über den Menschen ist ein Stück

---

1 Ähnlich argumentieren für den νοῦς Baur, Paulus II, S. 157, B. Weiß, Theol. S. 252.

2 So mit mancherlei Abweichungen Alexander S. 68, Arnal S. 352, Chapuis S. 236, Braun S. 97, Feine, Theol. S. 274, M. Fletcher S. 61, Gloël S. 80f., Juncker I, S. 148, Sanday-Headlam S. 196, Schauf S. 173, Simon S. 34ff., Sokolowski S. 155, Stevens S. 343, Titius S. 241, Trümpert S. 11, Weber S. 65. Am deutlichsten zeigt die hier zugrundeliegende Vorstellung Arnal, der der supranaturalistischen Auffassung vorwirft, daß nach ihr das πνεῦμα des Christen ein donum superadditum sei!

3 Vgl. auch Pfleiderer S. 195, H. Holtzmann S. 71.

seiner Botschaft" (Büchsel S. 424). So erklärt sich der pessimistische Grundzug der paulinischen Anthropologie aus seiner religiösen Erfahrung. Freilich ruht die begriffliche Ausgestaltung dieser Gedanken auf überkommenen Vorstellungen, so ganz besonders der σάρξ-Begriff. Aber eine Untersuchung, inwiefern Paulus in seinen anthropologischen Vorstellungen von seiner Umgebung abhängt, würde hier zu weit führen. Voraussetzung wäre dafür auch einerseits eine genaue Kenntnis der anthropologischen Vorstellungen im Judentum und Hellenismus[1], besonders auch von deren gegenseitiger Abhängigkeit, andererseits eine Ausdehnung der Untersuchung auf die gesamte Heilsanschauung und Erlösungslehre des Paulus. Für unsere Zwecke kann das hier Erörterte genügen, da es sich ja nur darum handelte, die Unterlage für ein Verständnis des 7. Kapitels des Römerbriefs im Ganzen der paulinischen Anschauungen zu schaffen. Ich wende mich darum jetzt wieder der Auslegung dieses Kapitels zu.

1 Vgl. dazu besonders Burton, Spirit, Soul and Flesh, Bousset-Greßmann, Kap. XX, Moore, Iudaism I, S. 474ff., Reitzenstein, Mysterienreligionen S. 308ff.

III. HAUPTFRAGEN DER INTERPRETATION VON RÖMER 7, ABGESEHEN VON DER SUBJEKTSFRAGE.

Das umstrittenste Problem der Exegese von Röm. 7 ist die Frage, wer das Subjekt der dort vorliegenden Schilderung ist. Aber die Beantwortung dieser Frage hängt ab von der durch die Einzelexegese zu gewinnenden Inhaltsbestimmung des Kapitels. Um nun bei der Exegese möglichst sicher zu gehen, scheint es mir der beste Weg zu sein, zunächst unter Ausschaltung der Subjektsfrage sich über alle sonstigen exegetischen Fragen des Kapitels Klarheit zu verschaffen und dann erst die Frage zu stellen, wer das Subjekt zu der so ermittelten Schilderung sein könne. Ich wende mich darum zunächst der Einzelexegese von Röm. 7, 1—8, 4 zu.

Es ist im 1. Kapitel festgestellt worden, daß Röm. 7, 1–6 im Anschluß an die Erörterung der ethischen Folgerungen aus der Rechtfertigungslehre die Tatsache zu beweisen suchen, daß für die Christen das Gesetz abgetan ist, wie 6, 14b οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν behauptet worden war. Dabei ließ sich die unmittelbare Anknüpfung an 6, 22. 23 nicht recht erkennen, während die Beziehung auf den Gedanken von 6, 14ff. klar hervortritt. Wie geschieht nun diese Beweisführung?

„Wisset ihr nicht, Brüder, — ich rede ja zu Gesetzeskennern —, daß das Gesetz über den Menschen herrscht, solange er lebt? Denn die Ehefrau ist an den lebenden Mann gebunden durch ein Gesetz; stirbt der Mann, so ist sie frei vom Gesetz des Mannes. Also wird sie bei Lebzeiten des Mannes als Ehebrecherin gelten, wenn sie einem andern Mann zuteil wird; ist aber der Mann gestorben, so ist sie frei vom Gesetz, so daß sie keine Ehebrecherin mehr ist, wenn sie einem andern Mann zuteil wird. Daher, meine Brüder, seid auch ihr für das Gesetz getötet durch Christi Leib, auf daß ihr einem andern angehört, dem Auferstandenen, damit wir Gott Früchte brächten" (7, 1–4).

Paulus geht von der mittels einer rhetorischen Frage ausgesprochenen Behauptung aus, daß das Gesetz über den Menschen zu seinen Lebzeiten herrscht. In dem folgenden Satz wird dann festgestellt, daß der Tod des Ehemannes die Frau vom Gesetz befreit. Daraus ergibt sich ohne weiteres, daß in V. 1 der Gedanke ausgedrückt werden soll, daß die Herrschaft des Gesetzes mit dem Tode des Menschen erlischt. Voraussetzung für diese Deutung ist allerdings, daß ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ als Subjekt ὁ ἄνθρωπος erfordert; aber nur diese Ergänzung ist überhaupt sinnvoll möglich[1]. Paulus stellt also fest, daß nur der Lebende unter der Herrschaft des Gesetzes steht.

Was dieser Gedanke besagen will, ergibt sich erst aus dem Folgenden. In 7, 2. 3 ist mit γάρ offenbar ein Spezialfall angeknüpft: die Ehefrau ist ja auch nur an den lebenden Mann gesetzlich gebunden. Dieser Gedanke kann nichts anderes sein als eine Erläuterung oder Erklärung zu 7, 1[2], die zeigt, daß in 7, 1 der Ton auf der Begrenztheit der Gesetzesherrschaft gelegen hatte. Soweit ist der Gedankengang klar. Schwierig scheint dagegen V. 4 zu sein. Paulus erklärt hier den christlichen Lesern, sie seien durch Christi Tod für das Gesetz gestorben und seien nun das Eigentum des Auferstandenen. Diese Feststellung ist aber durch ὥστε als Folgerung an das Vorhergehende angeknüpft und stellt mit καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε das Erlebnis der Leser in Parallele zum Vorhergehenden. Es ist hier offenbar die 6, 2ff. erwähnte Erfahrung der Christen gemeint[3], daß sie mit Jesus in der Taufe gestorben sind; und weil sie so gestorben sind, sind

1 Daneben käme nur noch ὁ νόμος als Subjekt in Frage, vgl. Origenes, „Quod autem dixit ‚Lex dominatur homini quanto tempore vivit', non ad hominem sed ad legem refertur" (Sp. 1071), ebenso Grotius S. 263. Aber Pretorius (S. 80) hat schon die Gründe angeführt, die entscheidend dagegen sprechen. Nach rückwärts würde die Anknüpfung aufgehoben, weil dann nicht die Gesetzesfreiheit der Christen, sondern das Aufhören des Gesetzes behauptet wäre. Und nach vorwärts verlangt 7, 2. 3 in 7, 1 den Gedanken, daß der Tod eines Menschen eine Verpflichtung beseitigt. Diese Meinung ist darum auch von den modernen Auslegern nicht mehr vertreten worden.

2 γάρ kann daneben noch eine Begründung oder Folgerung einleiten (Preuschen-Bauer Sp. 237ff.). Aber ein Einzelfall kann keine allgemeine Behauptung begründen, und 7, 2. 3 ist auch nicht Folgerung aus 7, 1, weil der Hauptgedanke erst in 7, 4 weitergeht.

3 „ὥστε with indic. introduces a consequence which follows as a matter of fact" (Sanday-Headlam S. 173).

sie vom Gesetz frei, wie es der Grundsatz 7, 1 festgestellt hatte. Dieses Erlebnis der Christen ist nun durch καὶ ὑμεῖς zu dem demnach vorher erwähnten Tod eines Menschen in Parallele gestellt. Das scheint der Ehemann in 7, 2. 3 zu sein, wobei aber sogleich zu beachten bleibt, daß in 7, 2. 3 ja eigentlich von der Ehefrau die Rede war. 7, 4 ist ferner auch mit ὥστε an das Vorhergehende angeknüpft; es muß also die Tatsache des Sterbens und Freiwerdens der Christen in 7, 1–3 einen logischen oder sachlichen Grund haben. Nun ist oben festgestellt, daß 7, 1 in Zusammenhang mit 7, 2. 3 den Sinn ergibt: der Mensch ist nur zu seinen Lebzeiten vom Gesetz beherrscht. Daraus aber kann nun ohne weiteres gefolgert werden: daher seid auch ihr, weil ihr mit Christus gestorben seid, dem Gesetz getötet d. h. frei vom Gesetz. Dabei scheint allerdings καί zu stören, da in 7, 1 nicht von einem Getötetwerden, sondern nur von der Beschränktheit der Gesetzesherrschaft auf Lebende die Rede war, Andererseits schließt ὥστε äußerlich an 7, 2. 3 an, was aber nicht ohne weiteres durchführbar ist, weil in 7, 2. 3 der Mann stirbt und dadurch die Frau frei wird, während in 7, 4 die Sterbenden und Freiwerdenden dieselben Personen sind. Während also ὥστε auf 7, 1 zurückweist, bezieht sich καὶ ὑμεῖς offenbar auf 7, 2. 3. Dann ergibt sich aber als natürliche Folgerung, daß man 7, 4 auf 7, 1–3 als Ganzes zurückzubeziehen hat. Der Anschluß von 7, 4 an 7, 1–3 ist aber rein assoziativ, es ist typisch orientalische, assoziierende Logik.

Demnach ergibt sich folgender Gedankenfortschritt: Paulus will die Gesetzesfreiheit der Christen, die bisher nur behauptet war, beweisen. Er knüpft zu diesem Zwecke an eine den Lesern bekannte Tatsache an, die zeitliche Beschränktheit der Gesetzesherrschaft[1]. Für diese Tatsache wird in 7, 2. 3 das Beispiel der Ehe eingeführt, in der auch der Tod des Mannes die Frau von

---

1 Unnötig ist der Streit, ob νόμος und ὁ νόμος hier unterschieden und ob das mosaische Gesetz oder das Gesetz im allgemeinen gemeint sei. Im Zusammenhang kann nur vom mosaischen Gesetz die Rede sein. Und „da Paulus auch bei den Heidenchristen . . . Bekanntschaft mit dem Gesetz voraussetzen konnte“ (B. Weiß S. 291), ist jeglicher Rückschluß auf die Leser des Briefes auf Grund dieser Stelle verfehlt (vgl. etwa Zahn S. 327, Pfleiderer S. 152, Ed. Meyer S. 465. 472 für Judenchristen, Feine, Röm. S. 60ff. und Pretorius S. 78f. für Heidenchristen und zum Ganzen Lietzmann z. St.).

der gesetzlichen Bindung an den Mann freimacht, so daß[1] sie eine neue Ehe eingehen kann. Weil also das Gesetz nur über Lebende herrscht, so sind auch die Christen für das Gesetz getötet durch ihren Tod mit Christus; der Ton liegt also auf τῷ νόμῳ. Zugleich erinnert καὶ ὑμεῖς daran, daß auch in 7, 2. 3 von einem Sterben die Rede war, das ein Aufhören der gesetzlichen Bindung bewirkt. Nun gehören die Christen Christus an; ob εἰς τὸ γενέσθαι konsekutiv oder final gemeint ist, läßt sich dabei kaum sicher entscheiden; wahrscheinlicher ist mir das Letztere, weil auch in 6, 4 der neue Wandel als Ziel des Sterbens mit Christus gedacht ist. Und ἵνα καρποφορήσωμεν ist dann dazu eine parallele Aussage[2]: der Tod der Christen geschah, damit sie Christus angehörten und so Gott Früchte brächten. Daß Paulus mit dem Schluß des Satzes in die erste Person übergeht, erklärt sich vielleicht aus dem Bedürfnis, sich selbst einzuschließen, ist vielleicht auch ohne besondere Absicht. Jedenfalls bezeichnet καρποφορεῖν die sittlichen Folgen der religiösen Zugehörigkeit: „Ille deo fructificat, qui in operibus iustitiae in pomorum modum primitus in flore, deinde in fructu, deinde ad summam pervenit maturitatem" (Pelagius S. 55). Und damit ist der Übergang zu V. 5 gegeben, der zu 6, 14ff. zurücklenkt, nachdem 7, 1–4 in klarer Weise die Gesetzesfreiheit der Christen erwiesen hatten.

Zur Auslegungsgeschichte von 7, 1–4. Wesentlich komplizierter sind die Verse allerdings zu erklären, wenn die übliche Exegese recht hat. Sie argumentiert etwa folgendermaßen: 7, 1 stellt fest, daß das Gesetz nur für Lebende Geltung hat. 7, 2. 3 gibt zu diesem Gedanken ein Gleichnis: in der Ehe ist ja auch das Gesetz des Mannes für die Frau nur gültig, solange der Mann lebt; ist er tot, so wird die Frau frei. 7, 4 wendet dann das Gleichnis auf die Christen an: auch sie sind jetzt frei geworden durch ihren Tod mit Christus und können eine neue Ehe mit dem Auferstandenen eingehen. Wenn man aber diese Erklärung genauer durchzuführen versucht, erheben sich sofort Schwierigkeiten. Denn wenn Christus der zweite Mann ist, muß man auf den ersten Mann der Christen raten. Origenes nimmt das Gesetz als 1. Mann an, macht darum νόμος zum Subjekt von ζῇ in 7, 1 und erklärt, der Tod des Gesetzes in 7, 2. 3 und

---

1 τοῦ μὴ εἶναι ist wohl konsekutiv zu fassen (Pretorius), nicht von der Absicht des Gesetzgebers (Gutjahr, B. Weiß).

2 ἵνα ist also nicht mit Zahn und Kühl von ἐγερθέντι abhängig zu denken, weil ἐγερθέντι nur Näherbestimmung zu ἑτέρῳ ist (B. Weiß, Pretorius).

der Christen für das Gesetz in 7, 4 seien dasselbe (Sp. 1073)[1]. Augustin macht die Sündenleidenschaften[2], Andere σάρξ oder „altes Ich“[3] oder gar den „alten Zustand“[4] zum 1. Gemahl. Aber auch wenn man dieses Ratespiel unterläßt, bleibt die Schwierigkeit, daß in 7, 2. 3 der Ehemann stirbt, in 7, 4 aber die Ehefrau bzw. die als Ehefrau gedachten Christen. Auch hierfür hat man darum Erklärungen versucht. Chrysostomus meint, es seien die zwei Gedanken verbunden, daß die Frau nach dem Tod des Mannes dessen Gesetz nicht mehr untersteht, und daß sie selbst stirbt und somit doppelt frei ist. Im Schlußsatz aber sei das Weib als gestorben angenommen, um die Juden nicht durch die Behauptung, das Gesetz sei gestorben, zu verletzen („ὥστε ἀνεπαχθῆ ποιῆσαι τὸν λόγον“ Sp. 496f.)[5]. Dabei ist aber übersehen, daß ja der Gedanke der Gesetzesfreiheit der Christen das Ziel des Abschnitts, also nicht Zufall ist. Eine andere Erklärung bieten Sanday-Headlam. Sie sehen in der γυνή nur das „true self“ der Christen dargestellt, das beim Tod des 1. Mannes, nämlich des alten Zustandes, am Leben bleibt; in 7, 4 sei aber mit den ὑμεῖς, die sterben, nur das alte Ich gemeint, das mit Christus gekreuzigt wird und dessen Tod das wahre Ich zu neuer Verbindung freiläßt[6]. Dagegen ist aber mit Pretorius (S. 84) einzuwenden, daß der Text keine Veranlassung zu der Annahme gibt, es sei zwischen Seele und altem Menschen geschieden und ein Teil zum Gemahl des ganzen Menschen gemacht. Eine dritte Erklärung bietet Gutjahr (S. 217)[7], der annimmt, in 7, 2. 3 sei auch die Frau infolge des Todes ihres Mannes als gestorben angenommen (κατήργηται ἀπό = sie ist als Eheweib abgetan). Aber das ist unmöglich, weil καταργέω „ungültig machen, vernichten, außer Wirksamkeit setzen“ heißt[8]. Röm. 7, 2. 6; Gal. 5, 4 ist das Passiv mit ἀπό verbunden. Übersetzt man wörtlich nach der Analogie der Papyri, so heißt κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου „sie ist außer Wirksamkeit gesetzt vom Gesetz weg“. Und das kann nur heißen „sie ist von dem Gesetz losgekommen“[9]. Schließlich kann man noch einfach die Inkongruenz des Bildes und der Anwendung feststellen unter Hinweis darauf, daß bei Paulus solche ungeschickten Bilder häufig begegnen[10]. Aber es wäre zum mindesten

1 Das Gesetz als 1. Ehemann nehmen ferner an Chrysostomus Sp. 497, Theodoret Sp. 113, Pelagius S. 54, Grotius S. 264, Feine, Röm. S. 63, O. Holtzmann S. 645, Murillo S. 371.

2 Expositio quar. propos. MSL 35, 2069; de div. quaest. LXXXIII, quaestio 66, 2, MSL 40, 62; ebenso Smith S. 413, Wood S. 262.

3 Luther I S. 60: „estis mulier spiritualis prius subjecta veteri homini per legem“, Gutjahr S. 219, Pallis S. 92, Richter (1908) S. 149. 4 Sanday-Headlam S. 172.

5 Ebenso Pelagius S. 55, Theodoret Sp. 113.

6 Ähnlich die oben Anm. 3 Genannten.

7 Ebenso H. Meyer S. 329, Kühl S. 225, Cremer-Kögel S. 439.

8 Für diese Bedeutung mehrere Belege bei Preisigke s. v.

9 Vgl. Preuschen-Bauer Sp. 653, Lietzmann S. 72; siehe auch Vulgata 7, 2 soluta est a lege.

10 Lightfoot S. 301 (Belege S. 24 zu 1. Thess. 2, 6), Jülicher, Lietzmann, van Veldhuizen S. 105, Wikenhauser, Christusmystik S. 136.

merkwürdig, daß Paulus mit einem so falschen Bilde den ihm wichtigen Gedanken von der Gesetzesfreiheit der Christen sollte bewiesen haben.

Aber alle diese Schwierigkeiten fallen, sobald man den Gedanken an die allegorische Beziehung von 7, 2. 3 und 7, 4 aufgibt. Dazu verführt hat offenbar immer wieder der Gedanke, daß Paulus es liebe, „das Verhältnis zwischen Christus und der christlichen Gemeinde mit einer Ehe zu vergleichen (2. Kor. 11, 2; Eph. 5, 23 ff.)"[1]. Aber diese Annahme ist hier fehl am Platze. Denn in Kap. 6 war zweifellos von der sittlichen Lage und Aufgabe der einzelnen Christen die Rede; und 7, 5. 6 ist dasselbe der Fall. Da ist kaum anzunehmen, daß dazwischen von der Gemeinde die Rede ist. 7, 4 sind denn auch die einzelnen Christen angeredet und auf ihr Tauferlebnis hingewiesen; die Gemeinde hat aber kein Tauferlebnis. Es wäre also in 7, 4 von einer Ehe zwischen dem einzelnen Gläubigen und Christus die Rede. Diese Vorstellung aber kennt Paulus in der Tat nicht, „die individuelle Beziehung zwischen Christus und dem Gläubigen wird in der Schrift niemals unter diesem Bild vorgestellt"[2]. In welche Schwierigkeiten diese Erklärung führt, ergibt sich ja auch sofort aus dem oben Angeführten. Und so kann auch γενέσθαι in 7, 4 kein Beweis für das Ehebild sein, weil γενέσθαι mit Dativ einfach gehören heißt = εἶναί τινι[3]. Und man darf nicht um dieses einen Verbums willen „die ganze Darstellung zu einer Allegorese machen" (Haupt S. 216). Vielmehr ergibt sich ein klares Verständnis der Verse, wenn man, wie oben gezeigt, in 7, 2. 3 eine Erläuterung zu 7, 1 sieht und 7, 4 aus 7, 1–3 gefolgert sein läßt[4].

Nachdem schon V. 4 Ende zur sittlichen Aufgabe der Christen zurückgelenkt hatte, werden nun in 7, 5. 6 in Wiederaufnahme von 6, 14 ff. nochmals der jetzige und der frühere Zustand der Christen einander gegenübergestellt. „Denn als wir im Fleische waren, da bewirkten die sündigen Leidenschaften in unsern Gliedern, die durch das Gesetz entstanden, daß wir dem

---

1 Bardenhewer S. 101, Knopf, Paulus S. 110, Lightfoot S. 301, der als Parallelen 1. Kor. 6, 13 f.; Gal. 4, 26 zitiert, mit sehr zweifelhaftem Recht, wie mir scheint.

2 Pretorius S. 88, Denney, Komm. S. 638.

3 Vgl. Preuschen-Bauer Sp. 251 unter II 3 mit Belegen. Z. B. Pap. Petr. II, 40b 7: τοῦ γινομένου σοι γλεύκους = der dir gehörende Most. γενέσθαι bezeichnet hier die religiöse Zugehörigkeit: „ut sitis alterius: hoc dicit, quia ideo mortui sumus legi, ut de caetero Christi simus servi solius" (Ambrosiaster Sp. 112, vgl. auch Lagrange z. St.). Zu ἑτέρῳ aber ist κυρίῳ zu ergänzen (B. Weiß, Denney), das κυριεύει 7, 1 aufnimmt.

4 So mit ausführlicher Begründung auch Pretorius, der nur die Bedeutung des Beispiels für den Gedanken des Sterbens in 7, 4 übersieht, ferner Ambrosiaster, Haupt, Lagrange, Lietzmann, Mittring S. 84, B. Weiß; Zahn und Jülicher lehnen die Allegorie ab, nehmen aber doch ein Gleichnis an, Denney bezieht καὶ ὑμεῖς auf die Frau in 7, 2. 3.

Tod Frucht brachten; jetzt aber sind wir vom Gesetz losgekommen, dem gestorben, durch das wir gebunden waren, so daß wir in neuem Geist und nicht im alten Buchstaben dienen.“ Die hier gegebene Gegenüberstellung dient zur Begründung von καρποφορήσωμεν. Um die Wirklichkeit dieses Fruchtbringens aufzuzeigen, wird dem Gegenteil von ehedem der Zustand von heute entgegengestellt. Die Christen waren früher ἐν σαρκί, was hier nur heißen kann, daß die σάρξ damals die Oberhand hatte, σάρξ ist also prägnant gebraucht[1]. Damals wirkten die Sündenleidenschaften τὰ διὰ νόμου in den Gliedern der Nichtchristen. Da die Leser τὰ διὰ νόμου auch nicht verstehen konnten, ehe sie die Erklärung 7, 7ff. gelesen hatten, braucht hier auch nicht mehr gesagt zu werden, als daß das Gesetz irgendwie Ursache der παθήματα ist; das Ziel dabei ist aber, dem Tode Frucht zu bringen (vgl. 7, 11).

Jetzt sind die Christen frei vom Gesetz, wie 7, 1–4 bewiesen hatte und worauf sich ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα zurückbezieht. Darum ist wahrscheinlich mit dem κατέχων der νόμος gemeint[2] und der Partizipialsatz eine Parallelaussage zu κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου; doch ist auch die Auffassung, ἐν ᾧ bezeichne die σάρξ[3] oder die ἁμαρτία[4] möglich. Jedenfalls sind die Christen jetzt vom alten Zustand befreit und sind jetzt Knechte des Geistes, nicht mehr des Buchstabens (vgl. 6, 22). Damit ist die Frage 6, 1. 15, ob die Christen noch sündigen können oder sollen, endgültig durch Aufzeigung der grundlegenden Veränderung, die mit den Christen vor sich gegangen ist, erledigt. Die Christen sind ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας = δουλεύοντες ἐν καινότητι πνεύματος.

Es folgt ein Einwand, wie 4, 1, 6, 1 mit τί οὖν ἐροῦμεν; eingeleitet (8, 31, 9, 14. 30 ist τί οὖν ἐροῦμεν zusammenfassend). „Was sollen wir nun sagen? Ist das Gesetz Sünde? Das sei ferne!“ In 7, 5 waren die Sündenleidenschaften auf das Gesetz zurück-

1 Fast komisch klingt die Bemerkung des Chrysostomus (Sp. 498): οὐ γάρ τοῦτό φησιν ὅτι πρὸ τούτου μὲν ἐν σαρκὶ ἦσαν, νυνὶ δὲ ἀσώματοι γενόμενοι περιῄεσαν. Vgl. auch Theodoret Sp. 116: „σάρκα γὰρ τὰς τῇ σαρκὶ δεδομένας νομοθεσίας ὠνόμασε“ und Lietzmann z. St.

2 So Bardenhewer, Lietzmann, Pallis, Sanday-Headlam, Preuschen-Bauer Sp. 661 unter 1dα, Hoppe S. 111, 1.

3 Denney, Jülicher, Kühl, Lagrange, Richter, B. Weiß, Zahn. 4 Chrysostomus Sp. 498, Weber S. 73, 4.

geführt worden. Dieser Zusammenhang muß noch erklärt werden. Paulus erhebt einen Einwand, der ihm möglicherweise so oder ähnlich von seinen Gegnern vorgehalten wurde: Fällt das Gesetz unter den Begriff der Sünde, gehört es zur Sünde?[1] Das wird mit der üblichen paulinischen Formel für starke Verneinung μὴ γένοιτο abgelehnt: das Gesetz ist nicht selbst Sünde, „aber ich hätte die Sünde nicht erkannt außer durch das Gesetz; und ich hätte ja auch die Begierde nicht gekannt, wenn nicht das Gesetz gesagt hätte: du sollst nicht begehren. Nachdem aber die Sünde am Gebot einen Anknüpfungspunkt bekommen hatte, bewirkte sie in mir alle Begierde" 7, 7b, c. 8a. Wesentlich für das Verständnis dieser Sätze ist der Sinn des ἀλλά nach μὴ γένοιτο. Zwei Gedanken kann ἀλλά hier ausdrücken: 1. eine Einschränkung: das Gesetz ist trotz des μὴ γένοιτο in Beziehung zur Sünde; 2. eine Bekräftigung: das Gesetz ist nicht nur nicht Sünde, sondern führt sogar von der Sünde hinweg. Eine Entscheidung ist nur auf Grund einer genauen Inhaltsbestimmung der auf ἀλλά folgenden Sätze möglich. Bei dieser Analyse wird sich zeigen (s. S. 46f.), daß ἔγνων und ᾔδειν irreal zu nehmen sind, ἀλλά darum den Sinn der Einschränkung hat.

Es ergibt sich nämlich zunächst, daß V. 7b und 7c parallele Aussagen sind[2]: γνῶναι der Sünde nur durch das Gesetz — denn εἰδέναι der Begierde nur wegen des Gesetzesverbots. Und zwar gibt der 2. Satz eine Begründung des ersten[3], indem er einen Spezialfall einführt. V. 8a aber führt diesen Spezialfall weiter[4]: das Gesetz verbietet die Begierde, und dieses Verbot macht die Sünde sich zunutze, um alle Begierde in mir zu schaffen. In diesem Sinn also kennt das Ich die Begierde nicht ohne das Gesetz. Und etwas Ähnliches muß auch V. 7b meinen, wenn 7c 8a Begründung dazu sein sollen.

---

1 Nach der Identität von νόμος und ἁμαρτία ist natürlich nicht gefragt; nach Zahn müßte dann ἁμαρτία den Artikel haben. ἁμαρτία ist zwar substantivisch zu fassen (Pretorius S. 96 unter Hinweis auf 14, 23), läßt sich aber doch am besten wiedergeben mit „etwas Böses, etwas Sündhaftes" (Gutjahr S. 223).

2 Joh. Weiß, Rhet. S. 169: „Synonymer Parallelismus der Glieder ἀλλά — νόμου || τήν τε . . . ἐπιθυμήσεις."

3 γάρ kann hier nicht folgernd sein, und wenn es erklärend ist, so nur, weil es zugleich begründet.

4 „V. 8 bildet ein unentbehrliches zweites Glied der mit 7c begonnenen Begründung von 7b" (Kühl S. 230).

Gehen wir von 8a aus, um Fehler zu vermeiden. Es ist hier gesagt, daß die Sünde in dem Ich alle Begierde hervorrief[1]. Und zwar geschah das διὰ τῆς ἐντολῆς, indem die Sünde ἀφορμὴν λαβοῦσα war. Da nicht ohne weiteres zu erkennen ist, wie man diese Worte zu verbinden hat, muß erst die Bedeutung von ἀφορμὴν λαβεῖν festgestellt werden.

ἀφορμὴν λαβεῖν. ἀφορμή hat ohne Zweifel die Bedeutung „Ausgangspunkt, Anlaß, Gelegenheit". Darauf führt sowohl der neutestamentliche Gebrauch von ἀφορμὴν διδόναι (2. Kor. 5, 12; 1. Tim. 5, 14) wie die in den Papyri sich findende Phrase ἀφορμὴν εὑρεῖν (vgl. BGU 615, 6 αὐτῆς ὥρας ἀφορμὴν εὑρὼν ἔγραψά σοι, ebenso 923, 22). Aber auch ἀφορμὴν λαβεῖν findet sich häufig[2]. In den Kommentaren wird gewöhnlich Polybius III 7, 5 und III 32, 7 zitiert (siehe bei Lietzmann), wo die Phrase ἀφορμὴν λαβεῖν διά τι oder ἔκ τινος „einen Anstoß bekommen" oder „seinen Ausgangspunkt nehmen" bedeutet. Ist hier mehr die passive Seite betont, so ist sicherlich der aktive Sinn vorherrschend bei Isokrates paneg. 61: ἀφορμὴν λαβόντες τὴν δι' ἡμῶν (sc. 'Αθηναίων) αὐτοῖς γενομένην σωτηρίαν οἱ πρόγονοι τῶν νῦν ἐν Λακεδαίμονι βασιλευόντων . . . κατῆλθον εἰς Πελοπόννησον. Die spezielle Bedeutung muß also aus dem Zusammenhang entnommen werden. Nun ist hier davon die Rede, daß die Sünde ἀφορμὴν λαβοῦσα διὰ τῆς ἐντολῆς κατειργάσατο πᾶσαν ἐπιθυμίαν. In keinem der zitierten Beispiele ist ἀφορμὴν λαβεῖν absolut gebraucht. So ist auch hier von vornherein wahrscheinlich, daß διὰ τῆς ἐντολῆς zu ἀφ. λαβοῦσα gezogen werden muß, zumal sonst der Partizip vollständig überflüssig wäre. Verbindet man aber διὰ τῆς ἐντολῆς mit dem Partizip, so besagt ἀφ. λαβ. διὰ τ. ἐντ., daß das Gebot nur Anknüpfungspunkt war. Eine Bestätigung dafür ist, daß in V. 11 „das zweite δι' αὐτῆς unnötig und stilistisch unerträglich wäre, wenn διὰ τῆς ἐντολῆς zu ἐξηπάτησεν gehörte"[3]. Dann fragt sich nur noch, ob ἀφορμὴν λαβοῦσα besagt, daß die Sünde Anstoß empfing oder daß sie das Gesetz „als Handhabe benutzte" (Daechsel I S. 275). Pretorius (S. 100) weist mit Recht darauf hin, daß die passive Bedeutung ja ein Argument gegen das Gesetz wäre, was in V. 11 ausgeschlossen ist. So ist an beiden Stellen die aktive Bedeutung anzunehmen.

V. 8a ergibt somit den Sinn: die Sünde benützt das Gebot, um in dem Subjekt alle Begierde hervorzubringen. Das läßt sich

---

1 πᾶσα ἐπιθ. bezeichnet entweder die ungeheure Wirkung der Sünde („τὸ σφοδρὸν ἐνταῦθα αἰνιττόμενος" Chrysostomus Sp. 501) oder hat den Sinn „Begierden jeder Art".

2 „Beliebte Redensart" (Preuschen-Bauer Sp. 201); weitere Belege bei Wetstein zu Röm. 7, 8.

3 Lietzmann zu V. 11, Engel S. 14. So verbinden auch noch Gutjahr, Kühl, Lagrange, Pretorius. Daß die Wendung mit διά τινος sonst nicht belegt ist, beweist nichts dagegen, da sich ἔκ τινος findet. Und es ist darum nicht mit Bardenhewer ἐκ τοῦ νόμου zu ergänzen.

kaum anders verstehen, als daß die Sünde mit Hilfe des verbietenden Gesetzes die Lust nach dem Verbotenen weckt („ideo dictum est, quia desiderii prohibiti fructus dulcior est" Augustin expos. Sp. 2070). Es ist also die Erfahrungstatsache, daß ein Verbot zur Übertretung reizt, gemeint[1]. Diese Tatsache aber ist Weiterführung von 7c: die Begierde kannte ich nicht ohne das Gesetzesverbot: du sollst nicht begehren. Das Gesetz spricht sein Verbot aus, und es entsteht das εἰδέναι der Begierde. Nach V. 8 entsteht infolge der Benutzung des Gesetzes durch die Sünde die Begierde. Wenn dieser Gedanke Weiterführung von 7c ist, so kann das εἰδέναι der Begierde nichts Anderes sein als das praktische Kennen, d. h. das Vorhandensein und Anerkanntsein der Begierde. Ist diese Bedeutung möglich? εἰδέναι heißt bei Paulus „wissen, kennen" im Sinne von „Bescheid wissen, verstehen". Aber es bedeutet doch auch „kennen" im Sinne von „zu tun haben mit, in Beziehung stehen zu", vgl. 2. Kor. 5, 16. Demnach muß 7, 7c heißen „ich wußte nichts von Begierde, ich hatte keine Beziehung zur Begierde", wobei natürlich das Kennen im Sinne von Wissen nicht ausgeschlossen ist. Das Gesetz hat das Ich dazu gebracht, die Begierde kennen zu lernen.

Nun kann auch der Sinn von V. 7b festgestellt werden: die Sünde kannte ich nicht außer durch das Gesetz. Es ist der Satz, den 7c 8a durch die Feststellung begründet hatten, daß das Gesetzesverbot die Begierde weckt. Dann kann aber 7b auch nur den Sinn haben: ohne Gesetz wäre in mir keine Kenntnis der Sünde entstanden. γινώσκειν heißt zwar gewöhnlich „kennen oder kennenlernen" im Sinne von „einer Sache bewußt sein oder werden". Aber 2. Kor. 5, 21 ist τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν nur verständlich, wenn man umschreiben darf: den, der mit Sünde nichts zu tun hatte. Und so kann auch Röm. 7, 7 γνῶναι in Verbindung mit ἁμαρτία „praktisches" Kennen bedeuten. Und da nun ᾔδειν nach V. 7c erfahrungsmäßiges Kennen bedeuten muß, so ist diese Bedeutung auch für 7b wahrscheinlich. Dazu kommt noch, daß 7, 7ff. eine Erklärung der unverständlich gebliebenen Worte τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ νόμου in 7, 5 geben sollen. In 7, 5 war nur zu erkennen gewesen, daß das

---

1 So erklären Jülicher, Lagrange, Lietzmann, Sickenberger, Bandas S. 113f., Garvie, Exp. VII 8, S. 40, Grafe S. 15, Juncker I, S. 59f., Robinson, Infl. S. 110, Joh. Weiß, Urchristt. S. 452, B. Weiß, Theol. S. 266 u. a.

Gesetz die παθήματα verursachte. Darauf folgt der überspitzte Einwand 7, 7a, der abgewiesen wird. Und diese Abweisung wird näher erklärt durch die Feststellung τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου. Der Leser mußte noch die unverständliche Bemerkung 7, 5 im Ohre haben, wenn er 7, 7b las. Und führten nun 7, 7c. 8a deutlich auf die Vorstellung von der Entstehung der Sünde durch das Gesetz, so mußte er auch 7, 7b so verstehen. Es scheint mir darum zwar nicht absolut sicher erweisbar, aber doch im höchsten Grade wahrscheinlich zu sein, daß Paulus in den beiden parallelen Sätzen 7, 7b u. c sagen wollte, daß das Ich zu Sünde und Begierde erst „durch das Gesetz" in praktische Beziehung kam[1]. Die Leser konnten das, wie 2. Kor. 5, 21 zeigt, durchaus so verstehen.

Zu fragen bleibt nur noch, ob V. 7b. c als Realis oder Irrealis zu verstehen sind. Die meisten Erklärer fassen οὐκ ἔγνων indikativisch: ich habe die Sünde nicht kennen gelernt außer durch das Gesetz. Aber auch hier ist 7c deutlicher. Hier führt εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν einen Fall als negative Bedingung ein, der doch tatsächlich nach 7, 8a stattgefunden hat, ist also Irrealis. Dann aber muß οὐκ ᾔδειν auch Irrealis sein, auch ohne daß ἄν dabeisteht[2]. Ist aber ᾔδειν ohne ἄν Irrealis der Vergangenheit, so ist das auch für ἔγνων anzunehmen. Denn εἰ μὴ διὰ νόμου ist ebenso wie εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν ein Irrealis; und es wäre doch sehr unwahrscheinlich, daß mit der gleichen grammatischen Form hier ein Realis und dort ein Irrealis sollte bezeichnet sein[3].

---

1 So Jülicher, Kühl, Pretorius (der, wie auch Zahn S. 339 Anm. 75, mit sehr zweifelhaftem Recht auf Gal. 4, 3; 1. Kor. 13, 12 verweist), Sickenberger, B. Weiß, Zahn z. St., Cremer-Kögel S. 389, Daechsel I, S. 275, Weinel, Theol. S. 225; als „Bewußtwerden" deuten Bardenhewer, Gutjahr z. St., Benz S. 12, M. Fletcher S. 92, Goguel, L'apôtre Paul S. 135, Jacoby S. 253, Liechtenhan S. 40, Löwy, MGWJ 48, 431, Mackintosh S. 446, Shears S. 36, Stevens S. 371, Weinel, Paulus S. 58, Wood S. 263.

2 Vgl. Radermacher S. 158, Blaß-Debrunner § 360, 1; Papyrusbelege bei J. H. Moulton, Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments, Deutsche Ausgabe 1911, S. 315, 1. Als Realis fassen ᾔδειν nur O. Holtzmann, Pretorius, Wood S. 263; Denney, Komm. S. 639 hält diese Fassung für möglich.

3 Zahn führt als Parallele Gal. 4, 15 an, wo auch ein Aorist ohne ἄν irreal zu fassen ist. Damit ist auch Lightfoots Einwand (S. 302) widerlegt, der meint, es müßte dann (wie 7, 7c, 9, 3) Imperfekt stehen.

Demnach scheint mir so gut wie sicher, daß sowohl ἔγνων wie ᾔδειν als Irrealis aufzufassen sind[1].

Nun ergibt sich auch ohne weiteres der Sinn von ἀλλά in 7, 7b. ἀλλά führt die Feststellung ein, daß ich die Sünde ohne Gesetz nicht kennen gelernt hätte, denn ebenso wäre mir ohne das Gesetzesverbot die Begierde fremd geblieben. Ja, die Sünde benützte das Gebot zur Weckung der Begierde. 7, 7b–8a schildern also eine Wirkung des Gesetzes, die zwar nicht die Behauptung bestärkt, daß das Gesetz Sünde sei, da vielmehr die Sünde das Gesetz benützte, die aber auch nicht das Gesetz ganz von der Sünde lostrennt. ἀλλά führt also nicht eine Bekräftigung zu μὴ γένοιτο (d. h. einen scharfen Gegensatz zum Abgelehnten) ein, sondern eine Einschränkung der Ablehnung. Der Einwand 7, 7a wird abgewiesen, weil er in dieser Form absurd ist; ἀλλά „bildet nur insofern einen Gegensatz, als es das zunächst mögliche Mißverständnis aufklärt, aber doch etwas ihm zugrunde liegendes Tatsächliches konzediert: aber doch, allein" (B. Weiß S. 303)[2]. Mit ἀλλά wird also nicht schon die Verteidigung des Gesetzes eingeführt, weil hier das Gesetz als die Macht bezeichnet wird, die die Sünde erkennen lehrt („non ergo peccatum est lex, sed index peccati" Ambrosiaster Sp. 113)[3]. Sondern es wird zunächst nur festgestellt, daß das Gesetz nur ein unentbehrlicher Faktor bei der Entstehung der persönlichen Bekanntschaft mit der Sünde war. Daß dabei das Gesetz keine Schuld trifft, zeigt erst 7, 8b–11. In 7, 7b–8a wird nur ausgeführt, daß ohne Gesetz das Ich die Sünde nicht kannte. Diese Behauptung wird begründet mit der spezielleren Tatsache, daß Kenntnis der Begierde nicht ohne das Verbot der Begierde zustande gekommen wäre[4]. Und diese Tatsache wird weitergeführt mit der Fest-

1 So Bardenhewer, K. Barth, Kühl, Lietzmann, Zahn, Daechsel I S. 275, Ed. Meyer S. 388.

2 Ebenso Denney, Pallis, Preuschen-Bauer Sp. 58, bedingt Kühl.

3 Ähnlich Theodor S. 60: „ὁ νόμος ἡμῖν τοῦ μίσους τῆς ἁμαρτίας ἐγένετο αἴτιος"; Theodoret Sp. 117: „ὁ νόμος ἁμαρτίας κατήγορος"; ebenso Augustin de div. quaest. ad Simpl. I 1. 1, MSL 40, 103, Gutjahr, Pretorius, Arnal S. 122, Mackintosh S. 446, Murillo S. 373.

4 τε γάρ wird gewöhnlich als καὶ γάρ = denn auch erklärt (Lietzmann und Denney zitieren 2. Kor. 10, 8 als Parallele). Zahn und Kühl nehmen Korrelation zwischen τε und δέ in V. 8 an. Wie das auch zu erklären sei, unnötig ist jedenfalls die Annahme eines Anakoluths bei Blaß-Debrunner § 452, 3.

stellung, daß die Sünde mittels des Gebotes alle Begierde weckte. Seine endgültige Begründung findet dieser Abschnitt 7, 7. 8a aber erst in 7, 8b–11.

Röm. 7, 7 und 3, 20. Gegen die hier vorgetragene Erklärung von Röm. 7, 7 scheint nun aber Röm. 3, 20 zu sprechen. Dort war vorher festgestellt worden, daß Gesetzeswerke vor Gott nicht rechtfertigen können: διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας. Da 3, 21, ohne auf diese Bemerkung 3, 20b einzugehen, den Gegensatz zu 3, 20a einführt, muß 3, 20b eine Erklärung zu 3, 20a sein: es findet keine Rechtfertigung auf Grund von Gesetzeswerken statt, weil durch das Gesetz nur ἐπίγνωσις ἁμαρτίας zustande kommt. ἐπίγνωσις bezeichnet bei Paulus und in den Pastoralbriefen zumeist Gotteserkenntnis oder allgemein religiöse Erkenntnis. Und so wird Röm. 3, 20 auch besagen, daß das Gesetz Erkenntnis der Sünde bringt, also nicht in die rechte Beziehung zu Gott führt, sondern nur das Vorhandensein der falschen Beziehung aufzeigt. Nun scheint in Röm. 7, 7 derselbe Gedanke ausgesprochen zu sein. Und viele Darstellungen der paulinischen Lehre belegen infolgedessen die Vorstellung vom Gesetz als Wecker des Sündenbewußtseins mit Röm. 3, 20 und 7, 7[1]. Es wäre dann hier gesagt, daß das Subjekt ohne Gesetz die Sünde nicht als Sünde erkannt hätte. Nun scheint mir aber die Beachtung des Zusammenhangs von 7, 7 nach vorn und hinten diese Erklärung unmöglich zu machen, da vielmehr hier davon die Rede ist, daß ohne Gesetz keine Sünde und Begierde zustande komme, weil das Gesetz der Sünde zur Weckung der Begierde diente. Gegen diese Erklärung hat Shears (S. 35ff.) eingewandt, daß danach das Verbot der einzige Erwecker sündiger Neigung sei, der Mensch dementsprechend ohne Verbot sündlos wäre. Denn wenn die Vorstellung, das Verbot rufe das Verlangen nach dem Gegenstand hervor, auf 7, 8a angewendet werde, müsse das auch bei 7, 7c und 8b geschehen. Das sei aber absurd, vielmehr sei der Sinn von 7, 7. 8 der von 3, 20. Richtig ist daran ohne Zweifel, daß die Erklärung von V. 8a auch auf 7c und 8b angewandt werden muß und daß dementsprechend hier ein Vorhandensein der Sünde ohne Gesetz geleugnet wird. Zweifellos will Paulus sagen, daß Begierde nicht ohne Gesetz vorhanden war; denn er meint mit ἐπιθυμία wie auch sonst (anders nur Phil. 1, 23; 1. Thess. 2, 17) die böse Begierde. Aber gegen die Vorstellung, daß ἁμαρτία ohne νόμος nicht vorhanden sei, scheint Röm. 5, 13 zu sprechen chen: ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ[2]. Aber dieser Widerspruch ist nur scheinbar. Denn 5, 13 besagt, daß Sünde bei den Menschen auch vor Moses vorhanden war, aber nicht angerechnet wird; „eigentliche persönliche Sünde entsteht erst aus dem Zusammentreffen des Fleisches mit dem

---

1 Bandas S. 110f., Benz S. 12, Garvie, Exp VII 8, S. 39, H. Holtzmann S. 51, Jacoby S. 253, Kaftan S. 137, Ed. Meyer S. 386, Ch. Scott S. 45, Shears S. 3, 36, Stevens S. 369f., Wernle, Anf. S. 213, Wood S. 263; dagegen B. Weiß, Komm. S. 304 Anm. 1.

2 Pallis (S. 34) sieht in diesem Widerspruch ein Zeichen dafür, daß Kap. 7 interpoliert sei.

Gesetz"[1]. Röm. 7, 7f. aber ist von dieser bewußten Sünde die Rede. Denn wenn auch γνῶναι und εἰδέναι hier nicht „theoretische Kenntnis" bedeuten, so schließen beide Verben doch immer Bewußtheit ein. Während also Röm. 5, 13 besagt, daß χωρὶς νόμου Sünde, aber unbewußt, bei den Menschen existierte, erklärt Röm. 7, 7. 8, daß bewußte Bekanntschaft mit der Sünde nicht eintritt ohne Gesetz. Beide Aussagen schließen sich also nicht aus. Der verschiedene Sinn von ἁμαρτία aber ergibt sich jeweils aus dem Zusammenhang. Demnach bestehen Shears' Folgerungen aus der hier vertretenen Auslegung von Röm. 7, 7. 8 zu Recht, nur ist das Verbot nicht „der einzige Erwecker sündiger Neigungen", sondern die einzige Ursache bewußter Sünde. Und diese Behauptung braucht nicht als absurd abgelehnt zu werden.

Die Feststellung, daß mit Hilfe des Gesetzes die Sünde Begierde weckte, wird nun begründet mit dem Satz: χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά. Das Gesetz ist also bei der Entstehung der Begierde nicht unbeteiligt. „Denn ohne Gesetz ist die Sünde tot." Das scheint eine allgemeine Behauptung zu sein[2]: ohne Gesetz ist die Sünde ohne Leben. Das kann jedenfalls nicht heißen, daß ohne Gesetz keine Sünde existierte, vgl. 5, 13. Die Sünde existiert, aber sie ist tot, d. h. „vim non habet quam debet" (Grotius S. 267). Mehr läßt sich aus unserer Stelle zunächst nicht entnehmen. Aber der Vergleich mit andern Aussagen über ἁμαρτία ermöglicht eine genauere Bestimmung des Sinnes.

ἁμαρτία νεκρά. Wenn von den Lesern Röm. 6, 11 gesagt wird: λογίζεσθε ἑαυτοὺς εἶναι νεκροὺς τῇ ἁμαρτίᾳ, so ist der Sinn, daß sie nicht mehr zugunsten der Sünde tätig sind. Ähnlich ist Jak. 2, 17. 26 der Glaube als leblos bezeichnet, wenn er ohne Werke bleibt; „was nichts Sichtbares bewirkt, ist tot cf. Epiktet dissert. III 23, 28"[3]. Danach ist also die Sünde nach Röm. 7, 8b ohne die ihr entsprechende Betätigung. War nun in 7, 5 davon die Rede gewesen, daß διὰ νόμου die Sündenleidenschaften dem Tod Frucht brachten, so wird es berechtigt erscheinen, νεκρά als einen Zustand zu deuten, wo die Sünde den Tod des Menschen nicht bewirken kann („νεκρά = οὐ καρποφορεῖ" Lightfoot). Inwiefern ist das aber χωρὶς νόμου der Fall? Weiter hilft hier zunächst Röm. 4, 15. Dort ist gesagt, daß Abraham auf Grund des Glaubens gerechtfertigt wurde, während das Gesetz nur Zorn wirken kann: οὗ δὲ οὐκ ἔστιν νόμος οὐδὲ παράβασις. Das Gesetz wirkt Zorn, weil nur die Täter des Gesetzes auf Grund des Gesetzes gerechtfertigt werden, es aber niemand ganz erfüllen kann. Wenn aber kein Gesetz vorhanden ist, gibt es auch keine

1 H. Holtzmann S. 51, ebenso Pfleiderer S. 203 Anm. 1.

2 Wer 7, 10ff. noch nicht gelesen hat, wird kaum anders als ἐστίν ergänzen. Anders nur Pallis S. 94, Strachan S. 175.

3 Windisch im Handb. z. N. T. zu Jak. 2, 17.

Verletzung des Gesetzes. Denn παράβασις setzt ein Gebot voraus, das bewußt übertreten wird (Röm. 2, 23, 5, 14; Gal. 3, 19, ebenso παράπτωμα Röm. 5, 15. 17. 18. 20; 2. Kor. 5, 19). Also sind παραβάσεις nur unter dem Gesetz möglich. Sünde aber existierte auch vor dem Gesetz, ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου. Sünde ist demnach χωρὶς νόμου vorhanden, aber sie ist νεκρά d. h. οὐκ ἐλλογεῖται. Und das muß wieder mit 4, 15 identisch sein. Dann ergibt sich die Gleichung: οὗ οὐκ ἔστιν νόμος = μὴ ὄντος νόμου = χωρὶς νόμου, da ist οὐδὲ παράβασις = ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται = ἁμαρτία νεκρά. Daraus muß sich nun entnehmen lassen, wie sich ἁμαρτία und παράβασις zueinander verhalten. παράβασις bezeichnet, wie gesagt, die bewußte Übertretung eines Gebotes, setzt also ein Gesetz voraus. ἁμαρτία aber wird von Paulus nur Röm. 4, 8; 2. Kor. 11, 7 wie ἁμάρτημα 1. Kor. 6, 18 für eine einzelne Tatsünde gebraucht[1], während der Plural immer die Tatsünden bezeichnet[2]. An allen andern Stellen bezeichnet Paulus mit ἁμαρτία eine objektive Macht, das Sündenprinzip, wie man gewöhnlich sagt. Aber es ist durchaus berechtigt, wenn manche Forscher in der ἁμαρτία direkt ein dämonisches Wesen sehen, das sich den Menschen unterjocht[3]. Wie verhält sich nun diese ἁμαρτία zur παράβασις? Röm. 5, 13 wird von einer ἁμαρτία, die angerechnet wird, eine ἁμαρτία, die nicht angerechnet wird, unterschieden. Damit sie angerechnet werden, d. h. auf des Menschen Schuldkonto gesetzt werden kann, muß also ein Gesetz vorhanden sein. Das heißt also: nur wenn der Mensch das göttliche Gesetz kennt und doch übertritt, ist die ἁμαρτία für ihn Schuld; „das Gesetz macht die Sünde zur Schuld" (Wrede S. 57). Demnach ist παράβασις ein Spezialfall von ἁμαρτία, genauer gesagt: die ἁμαρτία ist παράβασις, wenn ein Gesetz vorhanden ist[4]. Dann kann aber das

---

1 Benz S. 11. 2 Die Stellen bei Lietzmann zu Röm. 7, 5.

3 Vgl. außer den bei H. Holtzmann S. 43, 3 Genannten noch H. Holtzmann S. 52, Knopf, Paulus S. 93, Einf. S. 337, Löwy, MGWJ 47, 428, Ch. Scott S. 46f., Strachan S. 128, van Veldhuizen S. 28f., Weinel, Theol. S. 223, Joh. Weiß, Urchristt. S. 331; dagegen Kaftan S. 132 „Gespensterseherei", R. Fletcher S. 102, 1, Burton, Gal. S. 439 Anm. Nur poetischer Sprachgebrauch liegt sicher nicht vor, wie Bandas S. 14, Denney, Exp. VI 3, S. 173, Morgan S. 18, Schauf S. 31 annehmen.

4 Nach Shears sind παράβασις und παράπτωμα Bezeichnungen für bewußte Sünde, ἁμαρτία aber zunächst nur für Irrtum (S. 2). Um diese Bedeutung von ἁμαρτία aufrecht erhalten zu können, sieht sich Shears gezwungen, dem Paulus eine sehr günstige Beurteilung des Heidentums (gemäß Act 14 und 17) zuzuschreiben und darum Röm. 1, 18–32 auf die Juden zu beziehen (S. 11—22). Sünde als Übertretung ist auf das mosaische Gesetz beschränkt, wichtiger ist für Paulus Sünde als Macht εἰς θάνατον (S. 31f.). Bandas (S. 4—13) wendet sich mit Recht gegen diese Auffassung von ἁμαρτία als Irrtum und diese Auslegung von Röm. 1, 18 ff., will aber seinerseits ἁμαρτία und ἡ ἁμαρτία unterscheiden, was unhaltbar ist (vgl. z.B. Röm. 6, 16 mit 6, 17 und 6, 10 mit 8, 3.). Er versteht παράβασις nur als Übertretung des positiven geschriebenen Gesetzes, was sich aber nicht beweisen läßt. Falsch ist auch, daß ἁμαρτία immer παράβασις sei (Arnal S. 156).

Totsein der Sünde nichts Anderes sein als ihre Existenz, ohne daß sie dem Menschen als Schuld angerechnet würde.

Demnach besagt νεκρά, daß ohne Gesetz die Sünde den Menschen nicht schuldig machen und dadurch auch nicht zum Tode bringen konnte. Es ist also auch hier nicht in erster Linie davon die Rede, daß ohne Gesetz die Sünde nicht gekannt wurde („νεκρά· τουτέστιν οὐχ οὕτω γνώριμος“[1]), da nicht vom Bewußtsein des Menschen, sondern vom Zustand der Sünde geredet wird. Auch ist die sich damit nahe berührende Ausdrucksweise nicht glücklich, die von einem latenten Zustand der Sünde spricht[2]. Sondern νεκρά bezeichnet den Gegensatz zur Aktivität, die Sünde ist „sans force“ (Lagrange), „indiciis carens, quibus malum in culpam vertit“ (Westphal).

Darauf folgen nun die Sätze ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ· ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν, ἐγὼ δὲ ἀπέθανον. Der ἁμαρτία, die χωρὶς νόμου νεκρά war, wird ein Ich entgegengestellt, von dem es heißt ἔζων χωρὶς νόμου. Demnach liegt der Ton in V. 9a auf ἐγώ und ἔζων, χωρὶς νόμου ist „in der Gesamtaussage verhältnismäßig unbetont“ (Kühl S. 231). Rein formal scheinen ἁμαρτία und ἐγώ einander entgegengesetzt zu sein. Aber da in V. 8b auf ἁμαρτία kein Ton gelegen hatte, muß der beabsichtigte Gegensatz in ἁμαρτία νεκρά — ἐγὼ ἔζων liegen. Und das bestätigt die Fortsetzung: „ich lebte einst ohne Gesetz, als aber das Gebot kam, lebte die Sünde auf, und ich starb.“ Das ἐγώ war also am Leben, während es mit dem Kommen des Gesetzes dem Tode verfiel; damit ist klar, daß ἔζων nicht einfach = ἤμην steht, sondern eine prägnante Bedeutung hat = lebendig sein. Der Tod des Ich aber ist Folge des Auflebens der Sünde, die tot war, als das Ich „lebte“. Es sind also entgegengesetzte Zustände der beiden Subjekte zur gleichen Zeit ausgesagt, wobei die Formulierung die Prädikate überkreuzt:

χωρὶς νόμου { ἁμαρτία νεκρά
ἐγὼ ἔζων } ἐλθόντος τοῦ νόμου { ἁμαρτία ἀνέζησεν
ἐγὼ ἀπέθανον }

Damit ist natürlich nicht gesagt, daß νεκρά—ἀπέθανον und ἔζων—ἀνέζησεν identisch zu sein brauchen, was auch nicht der

1 Chrysostomus Sp. 501, ebenso Ambrosiaster Sp. 114f., Augustin de div. quaest. ad Simpl. MSL 40, 104, Luther I S. 63, Denney, Engel, Pretorius z. St., Strachan S. 175.

2 Benz S. 11, Dibelius S. 122, Prat I S. 275, Pfleiderer S. 200, Shears S. 7, 37.

Fall ist. „Denn während das durch νεκρά verneinte Leben nur die Aktivität ist, ist hier (ἔζων) das Leben in prägnantem Sinne gemeint" (B. Weiß S. 306). Der Ton liegt also auf dem Übergang von Leben zu Tod und umgekehrt bei beiden Subjekten.

Klar ist ohne weiteres der Gegensatz νεκρά—ἀνέζησεν. Ist das Totsein der Sünde das Fehlen der Aktivität, ein bloßes Existieren, so besagt ἀνέζησεν, daß die Sünde sich nun, nachdem das Gebot vorhanden ist, in voller Wirkungskraft befindet[1]. Sie kann jetzt durch das Gebot Begierde erregen und bewußte Sünde schaffen.

Was für einen Zustand des Ich aber drückt ἔζων aus? ἔζων muß, wie gesagt, prägnant gefaßt werden als „lebendig sein". Sicher ist zunächst nur, daß ζῆν und ἀποθανεῖν nicht einfach physisches Leben und physischen Tod bezeichnen können, weil das Ich ja, wie 7, 14ff. zeigt, noch am Leben ist. Es handelt sich also um „death before the death" (Strachan S. 198)[2]; und ζῆν muß die Bedeutung haben „in einem Zustand wahren Lebens sein".

ζῆν wird von Paulus selbstverständlich auch zur Bezeichnung physischen Lebendigseins im Gegensatz zum Tod gebraucht (z. B. Röm. 7, 1. 2. 3; 1. Kor. 7, 39, 15, 45; 2. Kor. 1, 8, 4, 11, 5, 15a; Phil. 1, 22; 1. Thess. 4, 15. 17). Wo aber das Wort nicht in diesem oder einem ähnlichen Sinne gebraucht wird (z. B. „sein Leben führen"), hat es einen religiösen Sinn, bezeichnet Lebendigsein vom Standpunkt des Glaubens aus[3]. Und zwar kann es so den Zustand des auferstandenen Christus (Röm. 6, 10, 14, 9; 2. Kor. 13, 4a, vgl. Gal. 2, 20a) wie den der Christen mit besonderer Betonung ihrer christlichen Erlebnisse (Röm. 6, 11. 13; 2. Kor. 13, 4b; Gal. 2, 19, 5, 25) bezeichnen. In diesem Sinn gebraucht Paulus das Wort auch allgemeiner zur Bezeichnung wahren Lebens (so Röm. 1, 17, 8, 13b, 10, 5; 2. Kor. 6, 9; Phil. 1, 21; vgl. zu Phil. 1, 21 Dibelius im Handbuch zum N. T.[2] z. St.). Und diese Bedeutung hat ἔζων wohl auch Röm. 7, 9.

---

1 Daß ἀνέζησεν hier nur „aufleben" heißt, ist gegen die Väterexegese heute fast allgemein anerkannt. Vgl. Lietzmann und Zahn z. St. Anders nur noch Bover S. 194, Braun S. 94, Cohu S. 152, Delafosse S. 124, Findlay S. 720, Lagrange S. 170.

2 „The fact that St. Paul pictured such a state to himself shews conclusively that the death . . . was something more than physical death" (Shears S. 42).

3 „Leben von dem übernatürlichen Leben des Gotteskindes" (Preuschen-Bauer Sp. 525). Vgl. auch die dort zitierte Grabinschrift aus Dio Cassius 69, 19 „βιοὺς μὲν ἔτη τόσα, ζήσας δὲ ἔτη ἑπτά" und Joh. Weiß, Urchristt. S. 411.

Das Ich war also einst (ποτέ) im religiösen Vollsinn am Leben, nämlich als es χωρὶς νόμου war. In 7, 8b hatte χωρὶς νόμου das Nichtvorhandensein des Gesetzes bezeichnet. Demnach ist in V. 9 das Subjekt als wahrhaft am Leben gedacht, wenn entweder kein Gesetz vorhanden oder das Subjekt ohne Beziehung zum Gesetz ist. Mehr läßt sich ohne Bestimmung des Subjekts zunächst nicht sagen. Sicher scheint mir nur, daß man an dem prägnanten Sinn von ἔζων festzuhalten hat[1].

Auf das ζῆν des Subjekts folgte, als das Gesetz ins Dasein oder zu dem Subjekt in Beziehung trat, der Tod des Subjekts. Hatte ἔζων Leben im religiösen Vollsinn bezeichnet, so kann ἀπέθανον nur das Aufhören dieses Lebenszustandes anzeigen. Bandas (S. 132) weist mit Recht darauf hin, daß Röm. 7, 8ff., „if taken separately", auf den Begriff des „geistigen Todes" führen könnte, daß aber schon die Verbindung mit 6, 23 zeige, daß der körperliche Tod mitgedacht sei. „So wenig der alttestamentliche Begriff des Lebens eine Zerspaltung nach der physischen und ethischen Seite verträgt, so wenig fällt in das Bewußtsein des Paulus die beliebte Unterscheidung eines leiblichen oder zeitlichen und eines geistigen oder ewigen Todes . . . Nur um Tod mit oder ohne Aussicht auf Auferweckung kann es sich handeln"[2]. Tod ist wie Sünde Trennung von Gott, „only in union with God, in the favour of God, can man be said to live" (Strachan S. 198). Das Ich ist also durch das Kommen des Gesetzes dem völligen Verderben anheimgefallen.

Die Folgerung aus dem berichteten Geschehen für die Verteidigung des Gesetzes ziehen nun V. 10b. 11: „[ich aber starb] und es zeigte sich mir das Gebot, das zum Leben hatte führen sollen, als zum Tode führend; denn die Sünde nahm das Gebot zum Ausgangspunkt und täuschte mich so und tötete mich dadurch (sc. durch das Gebot)." Das Gebot hatte „Leben" bewirken sollen, wie das für den Juden eine selbstverständliche

1 So ausdrücklich Kühl, Lietzmann, Pretorius, Tholuck, B. Weiß (von Lietzmann fälschlich für die Gegenseite angeführt), Zahn, Feine, Gesfr. Ev. S. 137; geleugnet von Feine, Theol. S. 205, Juncker I, S. 51, Sanday-Headlam S. 180. Relativen Sinn bei prägnanter Bedeutung (!) nehmen an Benz S. 61, 1, Gutjahr S. 227.

2 H. Holtzmann S. 53, vgl. außerdem Bandas S. 130ff., Garvie, Exp. VII 8, S. 132, Gloël S. 181ff., Lipsius S. 139, Schauf S. 26ff., Ch. Scott S. 49, Sokolowski S. 39, Strachan S. 198.

Vorstellung war[1]. Aber das Gegenteil war eingetreten, das Ich verfiel durch das Kommen des Gesetzes dem ewigen Tode[2]. Diese Feststellung wird nun durch V. 11 erklärt, der das Gebot zu ungunsten der Sünde von der Schuld freispricht. Die Sünde, hier wieder deutlich das dämonische Wesen, benutzte das Gebot, um dadurch das Ich zu hintergehen und zu töten. V. 11 schließt sich in der Formulierung eng an V. 8 an und bezeichnet dieselbe Tatsache wie V. 8. Das Gebot verbietet, das Verbotene erscheint dadurch reizvoll und wird ausgeführt. Die Sünde macht sich das zunutze, verdreht aber damit die Absicht des Gebotes und betrügt den Menschen, der das nicht merkt und so zum Tode kommt. Damit ist aber das Gesetz von aller Schuld freigesprochen, denn der Betrug liegt bei der Sünde.

ἐξαπατᾶν. Aus dem geschilderten Zusammenhang ergibt sich ohne weiteres der Sinn von ἐξαπατᾶν. Es scheint mir darum gänzlich unnötig, wenn die Mehrzahl der Erklärer darin eine Anspielung auf die Schlange der Sündenfallsgeschichte sehen will (vgl. Gen. 3, 13). Daß eine Einwirkung der Sündenfallsgeschichte auf die ganze Schilderung nicht anzunehmen ist, wird im Zusammenhang mit der Subjektsfrage gezeigt werden. Aber auch abgesehen davon scheint mir diese Erklärung von ἐξαπατᾶν unnötig. Zwar wird ἐξαπατᾶν 2. Kor. 11, 3; 1. Tim. 2, 14 im Anschluß an Gen. 3, 13 gebraucht; aber daneben wird das Verbum Röm. 16, 18; 1. Kor. 3, 18; 2. Thess. 2, 3 ganz allgemein verwendet (wie ἀπατάω Eph. 5, 6; Jak. 1, 26). Ähnlich wie Röm. 7, 11 ist der Ausdruck ἀπάτη τῆς ἁμαρτίας in Hebr. 3, 13 für die listige Taktik der Sünde gebraucht (vgl. auch Eph. 4, 22; 2. Thess. 2, 10). Schließlich sei erwähnt, daß Gen. 3, 13 im Text der LXX ἠπάτησεν, nicht ἐξηπάτησεν steht, wogegen allerdings 2. Kor. 11, 3; 1. Tim. 2, 14 ἐξηπάτησεν bieten[3]. All das dürfte zeigen, daß ἐξαπατᾶν in Röm. 7, 11 nicht auffällig ist und man keineswegs Gen. 3, 13 heranzuziehen braucht. In 7, 11 ist nicht mehr gesagt als „es ist immer Betrug bei der Sünde“[4].

1 Vgl. Lev. 18, 5 in Röm. 10, 3; Gal. 3, 12 und die Belege bei Strack-Billerbeck III, S. 129—131, 237, bes. Ps. Sal. 14, 2, Pirqê Abôth 6, 7. ζωή und θάνατος haben hier selbstverständlich denselben Sinn wie ζῆν und ἀποθανεῖν V. 9. 10a.

2 εὑρέθη bezeichnet das Erstaunliche des festgestellten Tatbestandes: „τὸ καινὸν καὶ παράδοξον τῆς ἀτοπίας οὕτω ἑρμηνεύων“ (Chrysostomus Sp. 501). Mit Zahn gegen Altlateiner und Vulgata αὐτή zu lesen, scheint mir kein Anlaß zu sein. Belege für diesen Gebrauch von οὗτος bei Preuschen-Bauer Sp. 950 unter 1a, ε.

3 ἐξαπατᾶν findet sich in LXX nur Ex. 8, 39, außerdem Sus. 56 bei Theodotion; beide Male ist aber ἀπατᾶν als Variante vorhanden.

4 Schlatter, Erläut. S. 100, ebenso Benz S. 12f., Jacoby S. 271, Shears S. 39f., Westphal S. 18ff., B. Weiß, Komm. S. 309. Für die abgelehnte Meinung vgl. außer den Kommentaren Feine, Theol. S. 205, Joh. Weiß, Urchristt. S. 452f.

Aus dieser Feststellung kann aber nun Paulus folgern, daß „das Gesetz heilig und das Gebot heilig, gerecht und gut“ ist (7, 12). Denn die Schuld an dem beschriebenen Geschehen trägt nicht das Gesetz und Gebot, sondern die Sünde. Der Satz will darum nur feststellen, daß das Gesetz heilig, d. h. zum Bezirk des Göttlichen gehörig, also nicht Sünde ist (7, 7a). Und die weiteren Prädikate besagen auch nicht mehr, da mit ἐντολή hier auch nur das mosaische Gesetz gemeint ist.

νόμος und ἐντολή. Die Frage nach der Beziehung beider Begriffe in Röm. 7, 7–12 ist allerdings nicht immer wie oben beantwortet worden. Nach dem Zusammenhang, wie er oben (S. 9) aufgezeigt wurde, handelt es sich in 7, 7ff. um die Verteidigung des mosaischen Gesetzes. νόμος kann also hier nur das mosaische Gesetz bezeichnen. Trotzdem wird immer wieder die Meinung vertreten, es handle sich in 7, 7ff. zwar um das mosaische Gesetz, aber dennoch sei die Hinzufügung oder Weglassung des Artikels von Bedeutung. „The absence of the article calls attention to it (sc. the law), not as proceeding from Moses, nor as the historical institution with which the Jews were familiar, but simply and generally in its quality as law, non quia Moysis, sed quia lex“[1]. Und Slaten behauptet, ὁ νόμος bezeichne das mosaische Gesetz, νόμος allein sei qualitativ gebraucht und bezeichne das legalistische System, und erst die Anerkennung dieser Unterscheidung lasse erkennen, daß Paulus „insisted on absolute spiritual liberty[2].“ Diese von Slaten aufgestellte Unterscheidung aber ist dem Paulus ganz fremd. Daß Paulus νόμος und ὁ νόμος ununterschieden gebraucht, und daß der Wechsel nur auf Sprachgewohnheiten beruht, hat Grafe bewiesen[3]. Überhaupt zeigt ein Überblick sofort, daß Paulus νόμος nur sehr selten nicht für das mosaische Gesetz verwendet (Röm. 3, 27b. c, 7, 2b. 21. 23. 25, 8, 2; Gal. 6, 2 = Norm, ähnlich Röm. 2, 14c; fraglich ist mir Röm. 9, 31); an all diesen Stellen ergibt sich der Sinn aus einer beigefügten Bezeichnung. Darum muß auch Röm. 7, 7ff. die Deutung auf das mosaische Gesetz nach dem Zusammenhang und dem sonstigen paulinischen Gebrauch festgehalten werden. Dazu kommt, daß der stets abwechselnde Gebrauch von νόμος und ὁ νόμος in dem geschlossenen Gedankengang 7, 7–12 nur dann einen Sinn ergibt, wenn beide Formen dasselbe, nämlich das mosaische Gesetz bezeichnen.

---

1 Bandas S. 92, ebenso Denney, Kühl, Pretorius, B. Weiß zu zu 7, 7.

2 AJTh 23, 213ff.; vgl. die Definition S. 213: „a qualitative noun may be defined as a noun (in Greek always anarthrous), whose function in the sentence is not primarily or solely to designate by assignment to a class but to describe by the attribution of quality, that is, of the quality or the qualities that are the mark of the class designated by the noun.“ Ebenso Burton, Gal. S. 454. Dagegen schon Hatch, AJTh 23, 238.

3 S. 2—7, vgl. auch Holtzmann S. 25 und außer den dort Anm. 1 Genannten Benz S. 55, Feine, Theol. S. 209, Kaftan S. 135.

Aus diesem Grunde können aber auch νόμος und ἐντολή in diesem Abschnitt nichts sehr Verschiedenes bedeuten. Denn wenn V. 7c und 8a, wie oben begründet, dieselbe Tatsache aussprechen, so ist damit klar, daß ἐντολή 7, 8 das Verbot von 7, 7c, also das letzte Gebot des Dekalogs in der hier gebrauchten verallgemeinerten Form bezeichnet. Und dieses Gebot ist als Beispiel gewählt für das ganze Gesetz, wie der Wechsel von νόμος und ἐντολή in 7, 9 zeigt. Und schließlich folgert 7, 12 ὥστε ὁ νόμος usw. aus 7, 10. 11, wo nur von ἐντολή die Rede war. Diese Folgerung ist aber nur möglich, wenn von V. 8 ab ἐντολή für νόμος eingetreten ist. In 7, 12 aber wird ἐντολή wohl nur zugefügt, um an dieser Gleichsetzung keinen Zweifel zu lassen. Aus diesen Zusammenhängen ist es darum ganz unmöglich, in νόμος zwar das mosaische Gesetz, in ἐντολή aber das Paradiesgebot zu sehen[1]. Denn damit wird die ganze Beweisführung unverständlich[2]. ἐντολή ist im Anschluß an das zitierte Gebot Ex. 20, 17 gewählt, wird aber dann als zusammenfassender Ausdruck für das gebietende Gesetz verwendet[3]. Das Nebeneinander von νόμος und ἐντολή in 7, 12 ist also nur eine Folge der in 7, 7–11 ausgesprochenen Gedanken.

Der Gedankengang der vorhergehenden Verse findet in 7, 13 seinen vorläufigen Abschluß. Die Apologie des Gesetzes schien noch nicht ganz beweisend zu sein. Zwar war das gottentstammte Wesen des Gesetzes in 7, 7–12 erwiesen worden, aber daß das Gesetz eine verderbliche Wirkung habe, schien trotzdem bestehen zu bleiben. So wird denn nochmal ein Einwand gegen das Gesetz erhoben und zurückgewiesen: „Diente mir also das Gute zum Tode? Nein, vielmehr die Sünde, damit sie sich als Sünde erzeige, indem sie mir durch das Gute den Tod wirkte, damit die Sünde über die Maßen sündig würde durch das Gebot." Es war die göttliche Absicht mit dem Gesetz, daß es die verderbliche Wirkung der Sünde steigere; die Schuld aber trägt die Sünde, nicht das Gesetz. Dieser Gedanke ist aber in einem grammatisch sehr unklaren Satz ausgesprochen. Auf die Frage: „diente mir das Gute zum Tode?" folgt die Antwort: „nein, vielmehr die Sünde", und es ist unverkennbar, daß das Anakoluth durch ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος zu ergänzen ist: nicht das

---

1 So Theodor, Theodoret („νόμον τὸν Μωσαϊκὸν καλεῖ, ἐντολὴν δὲ τὴν τῷ 'Αδὰμ δεδομένην" Sp. 120), Jülicher, Lagrange, Lietzmann, Feine, Gesfr. Ev. S. 139, Theol. S. 205; dagegen Bandas S. 93 Anm. 2.

2 Schon Chrysostomus sagt (Sp. 502): καὶ μὴν πανταχοῦ σκοπὸς τῷ Παύλῳ τοῦτον ἀναπαῦσαι τὸν νόμον (sc. Μωσαϊκόν), πρὸς δὲ ἐκείνους (Natur- und Paradiesgebot) οὐδένα λόγον ἔχει.

3 ἐντολή ist wie hier Röm. 13, 9; Eph. 6, 2 Bezeichnung eines Dekaloggebotes, ferner Eph. 2, 15 Inhaltsbezeichnung des Gesetzes (vielleicht auch 1. Kor. 7, 19).

Gesetz, sondern die Sünde wirkte den Tod. Und das geschah, ἵνα φανῇ ἁμαρτία sc. ἡ ἁμαρτία. Das Gleiche besagt offenbar der zweite ἵνα-Satz. Daß die beiden Sätze fast identisch sind, zeigt eine Nebeneinanderstellung:

ἡ ἁμαρτία ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος
ἵνα φανῇ ἁμαρτία διὰ τοῦ ἀγαθοῦ κατεργαζομένη θάνατον
ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς.

Überschießend ist im 2. Satz nur ἡ ἁμαρτία und καθ' ὑπερβολήν. So versteht man am besten die beiden ἵνα-Sätze als Parallelaussagen, von denen die zweite durch καδ' ὑπερβολήν die erste steigert; ἡ ἁμαρτία im 2. Satz ist wohl nur aus Gründen der Deutlichkeit wiederholt[1]. Mit diesem Satz ist das Gesetz nun endgültig rehabiliert. Die Sünde benützte das Gesetz zur Tötung des Ich; aber dies Geschehen war beabsichtigt, die Sünde sollte dadurch als „sündig", d. h. Gottes Willen widerstrebend sich erweisen. Das war also Gottes Absicht mit dem Gesetz, die Sünde tötete durch den Mißbrauch des Gesetzes den Menschen, aber zugleich wurde dadurch ihr gottwidriges Wesen erkennbar. So hat das Gesetz zwar der Sünde zum Schaden des Menschen helfen müssen, konnte aber zugleich auch der Sünde einen Schaden zufügen und so seine wahre Bestimmung erfüllen.

Damit ist der Einwand von 7, 7 erledigt. Aber mit keinem Worte ist bisher versucht worden, das eigentümliche Geschehen, daß das Gesetz gegen seine eigentliche Bestimmung der Sünde bei der Tötung des Menschen helfen mußte, begreiflich zu machen. Bisher war nur diese Tatsache festgestellt worden. Und Paulus scheint doch zu empfinden, daß hier eine Erklärung notwendig sei, und so folgt denn die vielerörterte Schilderung des Zwiespalts im Menschen gegenüber dem Gesetz und seinen Forderungen. Schon oben (S. 10) ist betont, daß 7, 14–24 zunächst eine Fortsetzung der Apologie des Gesetzes in 7, 7–13 ist, wie besonders V. 16 zeigt, daß sich dann aber allmählich bis V. 24 das Interesse nach dem beschriebenen Zwiespalt hin verschiebt.

1 Vgl. Kühl S. 235, Joh. Weiß, Rhet. S. 170; Pretorius zitiert als Parallele 2. Kor. 9, 3. Unnötig ist es sowohl, wenn Zahn (S. 346) ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς als Wiederaufnahme des Subjekts abtrennt, als auch, wenn Richter (1908, S. 154) durch Abteilung hinter φανῇ ἁμαρτία zwei Sätze herstellen will.

Aber zunächst wird nur 7, 7–13 auf die Wesensverschiedenheit von Mensch und Gesetz zurückgeführt.

„Denn wir wissen, daß das Gesetz geistlich ist, ich aber bin fleischlich, verkauft unter die Sünde.“ In V. 13 war die Annahme abgelehnt worden, daß das Gesetz die Schuld am Tode des Ich trage. Diese Ablehnung wird mit V. 14 begründet: [das Gesetz diente mir nicht zum Tode,] denn bekanntermaßen ist es pneumatisch, und etwas Pneumatisches tötet ja nicht (2. Kor. 3, 6). Damit ist die Ablehnung von V. 13a begründet. Daß aber trotzdem das Geschehen von 7, 8–11. 13b möglich war, wird durch 14b begründet: das Ich ist fleischlich und damit der Sünde versklavt. V. 14 dient also in seinen beiden Teilen der Begründung von V. 13, indem er die objektiven Voraussetzungen des Geschehens aufweist. Eine Berufung auf das Wissen des Schreibenden vom Wesen des Gesetzes wäre aber nicht beweisend. Wenn also einige Exegeten die Lesung οἶδα μὲν γάρ statt οἴδαμεν γάρ vertreten[1], rauben sie dem Vers seine beweisende Kraft. Aber es liegt überhaupt zu dieser Lesung keine Veranlassung vor, zumal alle alten Übersetzungen οἴδαμεν voraussetzen[2]. Die Berufung auf den „christlichen Konsensus der Leser“ (K. Barth) soll die Behauptung verstärken; es liegt hier dieselbe Beweisführung wie 7, 1 mittels der 2. Person vor („quoniam scientibus legem loquitur, ideo ait: scimus etc.“ Ambrosiaster Sp. 116). Außerdem ist der Gegensatz von οἶδα und εἰμί weder beabsichtigt noch wirklich ausgesprochen, da vielmehr νόμος und ἐγώ einander entgegengestellt werden[3]. Paulus schließt sich also in οἴδαμεν mit den Lesern zusammen, um den Beweis zu stützen. V. 14 ist aber nur dann eine Begründung von V. 13, wenn νόμος und ἐγώ dieselben sind wie in V. 7—13.

Das mosaische Gesetz ist also anerkanntermaßen πνευματικός. Das ist im Grunde keine andere Aussage als V. 12. Möglich ist, daß πνευματικός besonders den göttlichen Ursprung betont, wenn auch der Gegensatz σάρκινος mehr auf die Bedeutung

---

1 Außer den bei B. Weiß S. 311 Anm. genannten älteren Forschern vertreten diese Lesung K. Barth, Haupt S. 223, Zahn, Daechsel II, S. 188, Spitta S. 146.

2 Zahn S. 347 Anm. 90. Daß auch 1. Kor. 8, 1 die richtige Lesart verdrängt sei, wie Zahn behauptet, ist wohl nicht richtig, vgl. 8, 4. Belegstellen für diesen Gebrauch von οἴδαμεν bei Preuschen-Bauer Sp. 879 unter e. 3 Vgl. Kühl, Pretorius, B. Weiß z. St.

„von pneumatischer Beschaffenheit“ hinweist. Das Ich ist aber σάρκινος, d. h. aus Fleisch bestehend[1]. Das heißt aber nach den allgemeinen anthropologischen Vorstellungen des Paulus, daß das Ich dem πνεῦμα entgegengesetzt und als Fleisch der Sünde unterworfen ist. Dieses Beherrschtsein des sarkischen Ich durch die Sünde aber erklärt den geschilderten Mißerfolg des Gesetzes.

Daß die Behauptung, das Ich sei fleischlich und Sündensklave, richtig ist, zeigt 7, 15, und 7, 16 zieht daraus den Schluß für die Verteidigung des Gesetzes. „Denn was ich tue, erkenne ich nicht; denn nicht, was ich will, das tue ich, sondern was ich hasse, das tue ich. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, stimme ich dem Gesetz zu, daß es gut ist.“ Das Ich will etwas und führt etwas Anderes aus, was es nicht will. Das handelnde Ich ist anscheinend unabhängig vom wollenden Ich und stärker als dieses. Dieser unverständliche Zustand dient als Begründung für den Satz ὃ γὰρ κατεργάζομαι οὐ γινώσκω; dieser Satz kann also nur das Nichtverständnis des verabscheuten Tuns, nicht ein Nichtwissen des Ich von seinem Tun[2] bezeichnen (vgl. „non intelligit, quod operatur“ Ambrosiaster Sp. 117). Wenn aber nun das Ich nur tut, was es nicht will, dann — erkennt es das Gesetz als gut an. Dieser Schluß ist nicht ohne weiteres klar. Gemeint ist, daß das Wollen des Ich mit seinem Tun nicht übereinstimmt, und daß darum das Gesetz, das auf den Willen wirkt, nicht für das Tun des Ich verantwortlich gemacht werden kann. Doch ergibt sich dieser Sinn erst aus V. 17.

„Nun aber führe nicht mehr ich es aus (sc. was ich nicht will), sondern die in mir wohnende Sünde.“ Die Sünde, nicht das Ich, trägt die Schuld an dem Zustandekommen des Nicht-

---

1 Die Lesart σάρκινος ist heute allgemein anerkannt. Falsch ist aber die Behauptung, σάρκινος gebe nur den Fleischesstoff an, σαρκικός die ethische Beschaffenheit (so Lagrange, Pretorius, van Veldhuizen, Zahn z. St., Cremer-Kögel S. 987). σαρκικός steht ohne ethische Bedeutung Röm. 15, 27; 1. Kor. 9, 11; und 1. Kor. 3, 1–4, zeigt, daß für Paulus σάρκινος und σαρκικός gleichbedeutend sind (vgl. Lietzmann S. 81, Prat I, S. 272 Anm. 1). Ebenso ist falsch, daß σάρκινος nicht von Christen gebraucht werde (Kühl S. 273, Schauf S. 168, Stier S. 61), vgl. 1. Kor. 3, 1; 2. Kor. 3, 3, wo von Christen die Rede ist.

2 So Engel, Westphal, Daechsel I, S. 275, Preuschen-Bauer Sp. 253 unter 6aα. Ebensowenig ist οὐ γινώσκω = non approbo (Augustin, Expos. Sp. 2071), wie K. Barth und Denney annehmen.

gewollten. Und weil so das wollende Ich mit dem handelnden nicht identisch ist, kann das Gesetz von dem Verdacht freigesprochen werden, daß es mit dem bösen Geschehen etwas zu tun habe. Das wollende Ich verurteilt das Geschehen und stimmt dadurch den Forderungen des Gesetzes zu. Dieser Zusammenhang wird sofort deutlich, wenn man erkennt, daß V. 17 an V. 15 anschließt, während V. 16 nur die Folgerung für das Gesetz aus dem noch nicht fertiggestellten Gedankengang zieht. V. 17 folgert aus V. 15, daß nicht das Ich der Täter ist, sondern die in ihm wohnende Sünde, die hier zur Erklärung eingeführt wird. Demnach muß V. 17 mit einer folgernden Partikel angefügt sein, und aus diesem Grunde müssen νυνί und οὐκέτι logisch gefaßt werden. Die Unterscheidung von Ich und Sünde war vorher noch nicht gemacht worden, und die Täterschaft des Ich wird logisch durch οὐκέτι aufgehoben[1]. In V. 14—16 war zwar auch schon von einem sich widersprechenden Wollen und Tun die Rede; aber es war ein und derselbe Mensch, der will und handelt. V. 17 aber führt nun ein neues Subjekt ein, die ἁμαρτία. Diese wohnt in dem Ich und ist Subjekt des κατεργάζεσθαι, das Ich ist also mit dem Handelnden nicht identisch, da die handelnde Sünde „in ihm" wohnt. Wie das zu verstehen ist, zeigen V. 18—20.

„Ich weiß ja, daß in mir, das heißt in meinem Fleische, etwas Gutes nicht wohnt. Denn das Wollen liegt mir zur Hand, das Ausführen des Guten aber nicht. Denn nicht, was ich will, tue ich, nämlich das Gute, sondern was ich nicht will, nämlich das Böse, das tue ich. Wenn ich aber gerade das tue, was ich nicht will, so führe nicht ich es aus, sondern die in mir wohnende Sünde." Das Ich ist sich bewußt, daß in ihm sich nichts Gutes findet, in ihm, von dem gesagt war, daß dort die Sünde wohne. Dieses ἐν ἐμοί erhält aber nun eine nähere Bestimmung: τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου. τοῦτ' ἔστιν bezeichnet entweder eine Er-

1 „οὐκέτι = nicht mehr, wie man dies vorher hätte glauben können" (Tholuck S. 380). Belege für logisches νυνί und οὐκέτι bei Preuschen-Bauer Sp. 863 und 944. Zahn will durch νυνί eine 2. Prämisse neben V. 15. 16 eingeführt sehen und meint, logisches οὐκέτι sei nur dann möglich, wenn vorher eine unberücksichtigte Tatsache genannt wäre, die eine Behauptung länger aufrecht zu erhalten verbietet. V. 17 aber ist nicht Prämisse, sondern Erklärung zu V. 15. 16. Und die Forderung für οὐκέτι paßt auch Röm. 14, 15 nicht; jedoch könnte man Röm. 7, 17 auch formulieren: εἰ οὖν ἡ ἐνοικοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία κατεργάζεται αὐτό, οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι; dann wäre Zahns Forderung genügt.

klärung (Röm. 10, 6–8) oder eine Selbstkorrektur (so Röm. 1, 12; Phm. 12). Eine solche muß auch hier vorliegen. Denn ἐν σαρκί μου kann nichts Anderes sein als eine Einschränkung des ἐγώ, weil σάρξ μου nicht Bezeichnung des ganzen Ich sein kann[1]. Dieses Nichtvorhandensein des Guten aber zeigt sich darin, daß das Ich nur wollen, aber nicht handeln kann, so daß sich ergibt, daß die Sünde das Nichtgewollte tut. Dieses Ich nun, das nicht handeln, sondern nur wollen kann, muß ein anderes sein als das in V. 15, wo ἐγώ das Subjekt von Wollen und Tun bezeichnet hatte. Trotzdem aber ist in V. 20a das Ich als handelnd bezeichnet, während in V. 20b die Sünde handelt, ohne daß man nun Ich und Sünde identifizieren dürfte, weil vielmehr gerade in V. 18 von dem Gesamtich ein wollendes Ich geschieden wurde.

V. 21 führt auch noch nicht weiter, sondern faßt das Vorhergehende nur zusammen. „Ich finde also das Gesetz für mich, der ich das Gute ausführen will, daß mir das Böse zur Hand liegt." Das Ich will das Gute, das Ausführen besorgt jedoch eine andere Macht, die aber in den weiteren ἐγώ-Begriff einbezogen wird. Voraussetzung für diese Erklärung ist allerdings, daß τὸν νόμον hier eine Regel oder Norm, nicht aber das mosaische Gesetz bezeichnet; doch ergibt nur diese Erklärung einen verständlichen Sinn.

εὑρίσκω τὸν νόμον. Nach dem Vorhergehenden scheint die Deutung τὸν νόμον = mosaisches Gesetz am nächsten zu liegen. Doch ergibt sich dann kein klarer Sinn, so daß schon Chrysostomus erklärte: ἀσαφὲς τὸ εἰρημένον. Die immer neuen Lösungsversuche können nicht befriedigen (Zusammenstellung bei Pretorius S. 131—134, die Väter bei Zahn S. 356 Anm. 1); daher bleibt nichts übrig, als die Beziehung auf das mosaische Gesetz aufzugeben[2]. Und der Ausdruck ὁ νόμος τοῦ θεοῦ in V. 22 zeigt auch deutlich, daß νόμος in V. 21 in anderm Sinne als sonst gebraucht sein muß, weil sonst τοῦ θεοῦ nicht beigefügt wäre (ebenso 7, 25b, vgl. 8, 7). Auf die abgelehnte Erklärung haben offenbar immer wieder die falschen Voraussetzungen geführt, ὁ νόμος bezeichne immer das mosaische Gesetz (vgl. aber 7, 23, 8, 2), und die Apologie des Gesetzes gehe durch das ganze Kapitel weiter, wobei aber übersehen wird, daß dieser Gesichtspunkt von V. 17 an in den Hintergrund tritt.

---

1 So nehmen Ritschl S. 70, Westphal S. 36, Arnal S. 155 an. Unmöglich ist auch K. Barths Behauptung (S. 246), τοῦτ' ἔστιν usw. sei keine Einschränkung, sondern Verschärfung der Anklage. „Ich bin Fleisch! Das ist die Meinung." Das war zwar V. 14 gesagt worden, wird aber eben hier und im folgenden modifiziert.

2 Auf „mosaisches Gesetz" deuten noch K. Barth, Daechsel, Denney, Sickenberger, Zahn.

Was V. 21 zusammenfassend festgestellt hatte, daß das Ich will, daß das Ausführen aber eine andere Macht besorgt, wird nun durch V. 22 und 23 auseinandergelegt. „Denn ich freue mich nach dem inneren Menschen am Gesetze Gottes, sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das dem Gesetz meiner Vernunft widerstreitet und mich zum Gefangenen macht unter dem Gesetz der Sünde in meinen Gliedern.“ Diese Erklärung ist zunächst noch weniger klar als das Vorhergehende, weil lauter neue Bezeichnungen auftreten. Deutlich ist ohne weiteres, daß dem θέλειν ποιεῖν τὸ καλόν in V. 21 hier das συνήδεσθαι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον entspricht, wobei der Gedanke von V. 16, daß das Wollen des Guten Übereinstimmung mit dem Gesetz ist, wieder anklingt. Was wollen aber die vielen νόμοι in V. 23 besagen? Leicht ergibt sich, daß der νόμος τοῦ νοός μου, der vom νόμος ἐν τοῖς μέλεσίν μου bekämpft wird, nichts Anderes ist als der Wille des ἔσω ἄνθρωπος in V. 22, νοῦς ist also = ἔσω ἄνθρωπος[1]; und dieser νοῦς entspricht dem engeren ἐγώ in V. 18b—21, das nur wollen, aber nicht ausführen kann. Auf der anderen Seite aber steht hier der νόμος ἐν τοῖς μέλεσίν μου, der den νοῦς oder ἔσω ἄνθρωπος (= engeres Ich) bekämpft und mich gefangen nimmt. Diese Tätigkeit aber kann nur das Werk der ἁμαρτία sein, die ἐν ἐμοὶ τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου wohnt; der ἕτερος νόμος ist also die ἁμαρτία[2]. Die ἁμαρτία kämpft gegen den νοῦς und nimmt das Ich gefangen. Dieses Ich ist offenbar wieder das Gesamtich, das auch in μέλη μου und νοῦς μου sich zeigt und in V. 24 wieder auftaucht. Daß das richtig ist, zeigt der Vergleich mit V. 14, wo von dem ἐγώ als Ganzem gesagt war, es sei πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν, dem hier in V. 23 das αἰχμαλωτίζεσθαι durch den ἕτερος νόμος entspricht; damit ist zugleich auch die Gleichsetzung von ἕτερος νόμος und ἁμαρτία bestätigt. Nun bleibt nur noch der νόμος τῆς ἁμαρτίας ὁ ὢν ἐν τοῖς μέλεσίν μου übrig. Das kann aber wieder nichts Anderes sein als die ἁμαρτία selbst: die ἁμαρτία (= ἕτερος νόμος ἐν τοῖς μέλεσίν μου) kämpft gegen den νοῦς und setzt das Ich gefangen ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου. Will man den ἕτερος νόμος und den letzgenannten νόμος unterscheiden,

---

1 ἔσω ἄνθρωπον τὸν νοῦν λέγει (Theodoret Sp. 125).

2 νόμον ἐνταῦθα ἀντιστρατευόμενον τὴν ἁμαρτίαν ἐκάλεσεν (Chrysostomus Sp. 511).

so ist man aufs Raten angewiesen[1]. Setzt man aber beide gleich, so stimmt V. 23 wieder mit V. 14 überein (dem πεπραμένον εἶναι ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν entspricht das αἰχμαλωτίζεσθαι ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας). Freilich ergibt sich dann die Merkwürdigkeit, daß die Sünde den νοῦς „sub se ipsa" (Augustin de nupt. et conc. XXX. 33, CSEL 42, 245) gefangen nimmt. Aber Paulus spricht hier überhaupt eine sehr umständliche Sprache, um die Unfreiheit des Ich deutlich zu machen. So scheint mir das Beste, den ersten und dritten νόμος der ἁμαρτία und den zweiten dem ἔσω ἄνθρωπος gleichzusetzen[2]. Volle Evidenz ist aber unmöglich, weil wir die Herkunft der komplizierten Ausdrucksweise nicht kennen.

Diese Darstellung des Kampfes schließt nun mit einer Frage ab: „Ich elender Mensch, wer wird mich erretten aus dem Leibe dieses Todes?" Das ganze Ich, das als πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν bezeichnet worden war, sucht nach einem Befreier[3]. Aber wovon will es befreit werden? Die Beantwortung hängt davon ab, was unter ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου zu verstehen ist.

ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου. Klar ist, wie mir scheint, daß grammatisch keinerlei Berechtigung besteht, τούτου mit etwas Anderem als mit θανάτου zu verbinden[4]. Aber damit ist über den Sinn noch nichts entschieden. Denn „aus dem Leibe dieses Todes" kann heißen „aus dem Leib, den dieser Tod hat" oder „aus dem Leib, den dieser Tod beherrscht". Die Wortverbindung scheint auf die erste Möglichkeit zu weisen. Das Subjekt wäre dann also in dem Leibe des Todes eingesperrt. J. Kooy hat zugunsten dieser Deutung darauf hingewiesen, daß Röm. 6, 6 in gleicher Weise der ἁμαρτία ein Leib zugeschrieben werde,

---

1 Kühl will im letzten νόμος das Gesetz sehen, das der Außenseite des Menschen immanent ist, aber das ist eben die ἁμαρτία. Zahn unterscheidet die allgemeine Macht der Sünde von der im Fleisch hausenden Sünde, was aber dem Text nicht entspricht.

2 So bes. B. Weiß, ferner Engel, Lagrange, Pretorius, Preuschen-Bauer Sp. 857. Drei Gesetze nehmen an Kühl, Zahn, Bandas S. 94. Falsch ist, wenn Ambrosiaster, Gutjahr und Lipsius auch νόμος τοῦ νοός und νόμος τοῦ θεοῦ identifizieren.

3 Falsch ist darum Schmidts Deutung (S. 25) des με auf einen „inneren Menschen".

4 Auch Zahn (S. 361 Anm. 19) kann dafür keinen Beleg beibringen, daß das Demonstrativpronomen über ein Attribut auf ein Nomen zu beziehen ist. τούτου ziehen zu θανάτου Bardenhewer, Lightfoot, Richter (1908), Sanday-Headlam, B. Weiß, Wilde S. 379, eingeschränkt Kühl.

der nicht mit dem stofflichen Menschenleib identisch, sondern die menschliche Natur in ihrer sündigen Verfassung sei (S. 64f.)[1]. Aber Röm. 6, 6 ist zweifellos nicht von einem Leib der Sünde, sondern vom Sündenleib des Nichtchristen die Rede (vgl. das damit identische παλαιὸς ἄνθρωπος), σῶμα τῆς ἁμαρτίας ist dasselbe wie σάρξ τῆς ἁμαρτίας 8, 3. Außerdem hat sich bei der Betrachtung des Verhältnisses von σῶμα und σάρξ gezeigt, daß beide gewöhnlich den Menschenleib bezeichnen (S. 23). Darum ist es von vornherein unwahrscheinlich, daß Röm. 7, 24 nicht auch der Menschenleib bezeichnet sein sollte. Nun ist in V. 23 gesagt worden, daß die Sünde in den Gliedern wohne und das Ich gefangennehme. Dann liegt es aber sehr nahe, daß in V. 24 eine Befreiung von dieser Sünde in den Gliedern gesucht wird. σῶμα ist dann = μέλη und dies = σάρξ V. 18. σῶμα τοῦ θανάτου τούτου bezeichnet also den Leib, der von diesem Tode beherrscht wird und darum ein Leib dieses Todes ist (vgl. νοῦς τῆς σαρκός Kol. 2, 18). Mit „diesem Tod" aber kann nichts Anderes gemeint sein als die V. 14—23 beschriebene Sündenknechtschaft. Die Sünde führt nach Paulus zum Tode (7, 5); Sünde und Tod können in fast gleicher Weise die von Gott trennenden Mächte bezeichnen (8, 2). Und erst 7, 11 war die Wirkung der Sünde im Ich als Tod bezeichnet worden. Daher scheint es mir nicht verwunderlich, daß in V. 24 der ganze eben beschriebene Zustand als θάνατος οὗτος bezeichnet wird. Und man braucht nicht zur Erklärung dieses Terminus eine durch das Judentum vermittelte Abhängigkeit des Paulus von der iranischen Vorstellung eines „Körpers des Todes" anzunehmen[2].

Das Ich sucht also Befreiung von dem Leib, in dem „dieser Tod", d. h. die Sünde herrscht. Natürlich wird hier ebensowenig wie 6, 6 das Aufhören des leiblichen Lebens erstrebt[3] (anders aber Röm. 8, 23!). Sondern Befreiung von diesem Zustand des Leibes, von der Sündenherrschaft im Leibe sucht das Ich. Gut hat das schon Chrysostomus (Sp. 512) formuliert: „οὐδὲ αὐτὸς τοῦ σώματος ῥυσθῆναι βούλεται, ἀλλὰ τοῦ θνητοῦ σώματος, αἰνιττόμενος, ὃ πολλάκις ἔφην, ὅτι ἐκ τοῦ παθητὸν αὐτὸν γενέσθαι καὶ εὐεπιχείρητον γέγονε τῇ ἁμαρτίᾳ." Röm. 7, 24 zeigt also nicht „das Prinzip des orientalischen Asketismus"[4], sondern die Verzweiflung des seine ethische Machtlosigkeit einsehenden Ich, das eine Hilfe von außen ersehnt, aber keinen Helfer kennt.

Auf die Frage folgt die Antwort in V. 25a. „Gott sei Dank durch Jesus Christus unsern Herrn!" Das ist aber eigentlich

1 Ähnlich Daechsel I, S. 276 und Bousset, Kyrios S. 126 („der Todesleib, der die ganze Menschheit umschließt").

2 So Reitzenstein, Iran. Erlösungsmysterium S. 137f., Hell. Myst. S. 353; daß Paulus ebensogut ἐκ τοῦ σώματος τούτου oder ἐκ τοῦ θανάτου hätte sagen können, ist nicht richtig.

3 So Lohmeyer S. 11, 44, 138, 152 „Naturhaftigkeit des Leibes".

4 Gardner S. 166, ähnlich Joh. Weiß, Urchristt. S. 399, 1.

keine Antwort, und so hat hat man schon früh am Text herumkorrigiert. Doch ergibt sich aus den Varianten leicht, daß sie von dem von einigen ägyptischen Zeugen vertretenen Urtext χάρις τῷ θεῷ abgeleitet sind (vgl. Lietzmann z. St.); dieser Text ist daher heute allgemein anerkannt[1]. Der Dankruf, um den es sich also handelt, zeigt aber, daß Paulus auf die futurisch formulierte Frage 7, 24 doch schon eine Antwort weiß. Die Verbindung von 7, 25a mit 8, 2 zeigt deutlich, daß die Befreiung schon geschehen ist. Dann aber ergibt sich, daß das Futurum in V. 24 nicht ganz wirklich sein kann, da der dort sprechende Mensch keine Erlösung, ja nicht einmal die Gewißheit einer zukünftigen Erlösung kennt. So erhebt sich hier wieder deutlich die Frage, wie das Subjekt von Röm. 7 sich zu dem Verfasser Paulus verhält.

Auf den an 7, 24 recht unverbunden anschließenden Dankruf 25a folgt nun, mit ἄρα οὖν angeknüpft, die Aussage 7, 25b: „Also diene nun ich selbst mit der Vernunft zwar dem Gottesgesetz, mit dem Fleisch aber dem Sündengesetz.“ Dieser Vers enthält nochmal eine Beschreibung des Zustands, von dem V. 14—24 die Rede war. Das Ich dient als Sklave dem Gottesgesetz τῷ νοΐ, was nur besagen kann, daß der νοῦς die Forderungen des Gesetzes erfüllen will (vgl. V. 22); τῇ σαρκί aber dient es der Sünde (vgl. V. 23). V. 25b ist also Wiederaufnahme und Zusammenfassung des bis 7, 24 Geschilderten („recapitulat, ut concludat“ Pelagius S. 60)[2]. Wie ist aber möglich, daß Paulus nochmals auf den schon erledigten Zustand zurückgreift, zumal 8, 1. 2 an 7, 25a anzuschließen scheinen und die Erlösung der Christen als gegenwärtige Tatsache hinstellen? Sicher ist, daß ἄρα οὖν 7, 25b als Folgerung an das Vorhergehende anschließen. An V. 25a ist dieser Anschluß nicht möglich, da die Schilderung eines Zustandes nicht aus der Feststellung seiner Aufhebung gefolgert werden kann. Der Anschluß an V. 24 allein ist aber auch schwierig. Denn die Frage nach dem Retter aus dem Sklavenzustand kann eigentlich nicht als Folgerung eine nochmalige Schilderung dieses Zustands veranlassen. So

1 Nur Engel liest noch εὐχαριστῶ. Parallelen zu χάρις τῷ θεῷ bei Preuschen-Bauer Sp. 1401.

2 Der Versuch, in 25b wie in 8, 1ff. den Erlösten zu sehen (so Ambrosiaster „ego ipse, id est qui liberatus sum de corpore mortis“ Sp. 120, Augustin de div. quaest. LXXXIII, quaestio LXVI, 5, MSL 40, 64, Expos. Sp. 2072, Theodoret Sp. 128, O. Holtzmann z. St., Sokolowski S. 134, Weizsäcker S. 142, Wieseler S. 15), hat keine Berechtigung.

ergibt sich, daß der ganze Abschnitt 7, 14–24 Prämisse für 7, 25b sein muß, weil V. 25b nichts Anderes besagt als 7, 14–24. Schwierig ist dabei nur, daß V. 25a dazwischen steht. Aber es ist zu beachten, daß V. 25a ja keine Antwort auf V. 24 gegeben hatte, sondern nur ein kurzer Dankruf war. So hat schon Tholuck mit Recht darauf hingewiesen, daß „bei der kürzesten Lesart der Dazwischentritt des kurzen Ausrufs, bei welchem dem Apostel bereits der Inhalt der ersten Verse von 8 vor der Seele stand, nicht befremden kann" (S. 393)[1]. Ferner hat Lietzmann (z. St. mit Belegen) darauf aufmerksam gemacht, daß Paulus sich auch sonst zuweilen unterbricht. So läßt sich 7, 25b durchaus verstehen, wenn man den vorläufigen Charakter von 7, 25a erkannt hat.

Zu erklären bleibt noch das αὐτὸς ἐγώ. Zweifellos ist damit das Ich gemeint, das bis V. 24 geredet hatte. Aber in welchem Sinne kann dies αὐτὸς ἐγώ heißen? Eine endgültige Beantwortung ist nur im Zusammenhang mit der Subjektsfrage möglich. Darum können hier nur die sprachlichen Möglichkeiten erörtert werden. Nach der verbreitetsten Ansicht heißt αὐτὸς ἐγώ „ich allein" und bezeichnet das Subjekt unter Absehen von dem in V. 25a angedeuteten Zustand, also „ich für meine Person, ohne jene höhere errettende Dazwischenkunft, welche ich Christo verdanke" (B. Weiß). Schon die Annahme, es solle bez. könne vom Christen abgesehen von seinem Christsein geredet werden, ist unhaltbar. Aber auch der Sprachgebrauch spricht dagegen.

αὐτός kommt zwar in der Bedeutung μόνος im profanen Sprachgebrauch vor[2]. Aber an allen Stellen des N. T., wo αὐτός nicht einfach Personalpronomen der 3. Person oder als solches Verstärkung des Subjekts ist, hat es, soweit ich sehe, die Bedeutung „selbst". Besonders in Verbindung mit einem Substantiv oder Personalpronomen dient αὐτός dann immer zur Betonung der betreffenden Person, bisweilen im Unterschied von anderen. So heißt auch αὐτὸς ἐγώ immer „ich selbst (und kein anderer)" (Luk. 24, 39; Act. 10, 26; Röm. 9, 3, 15, 14; 2. Kor. 10, 1, 12, 13). Es ist darum nicht richtig, für Röm. 7, 25 die Bedeutung „ich allein" anzunehmen und als Parallelen Mk. 6, 31; Röm. 9, 3; 2. Kor. 12, 13 zu zitieren[3]. Denn Röm. 9, 3; 2. Kor. 12, 13 dient αὐτός zweifellos nur zur

1 Ähnlich argumentieren Gutjahr, Kühl, Lietzmann, Sickenberger, Bousset, Jes. d. Herr S. 51.

2 Belege z. B. bei Lidell-Scott, Greek-English Lexicon 1925ff. s. v. S. 282, Nr. 3; in Papes Lexikon s. v. Nr. 4b.

3 So Preuschen-Bauer Sp. 193 „auf mich selbst angewiesen", Gutjahr S. 239. Die sprachliche Schwierigkeit wird anerkannt von Lightfoot S. 305.

Betonung des Ich, weil die Aussagen nicht recht glaublich erscheinen möchten. Mk. 6, 31 aber wird das „allein" erst durch κατ' ἰδίαν ausgedrückt, wie Joh. 6, 15; Mk. 6, 47 durch μόνος.

So kann αὐτὸς ἐγώ in Röm. 7, 25 auch nichts Anderes heißen als „ich selbst" = eben ich[1]. Und daraus ergeben sich drei Möglichkeiten des Verständnisses. Entweder heißt αὐτὸς ἐγώ „ipse ego, nicht etwas von oder an mir"[2]; oder es bedeutet „ich selbst = ich Paulus" (Pretorius); oder αὐτὸς ἐγώ ist zu verstehen als Rückverweis auf 14—24: „αὐτὸς ἐγώ non ipse ego, sed ille ego, id est is homo, quem sub primae personae pronomine descripsi" (H. Grotius S. 273)[3]. Die Entscheidung, die m. E. für Grotius ausfallen muß, kann aber erst nach Erledigung der Subjektfrage gegeben werden. Jedenfalls aber besagt dieser zusammenfassende Satz, daß das Ich mit νοῦς und σάρξ verschiedenen Gesetzen folgt, aber doch Subjekt beider Gebiete bleibt.

Zur Erklärung von 7, 25b. Der eigentümliche Zusammenhang von V. 25b mit 14—24 über V. 25a hinweg hat aber nicht immer die oben gegebene Erklärung gefunden. Einige glauben, nur durch eine Umstellung von V. 25b hinter V. 23 den Zusammenhang verständlich machen zu können[4]. Andere konstatieren Textverderbnis[5]. E. Stange sieht die Lösung in der Annahme einer Diktierpause; Paulus habe, bei V. 24 abgerufen, V. 25a angefügt, um nicht mit dem Mißklang V. 24 zu schließen. Bei der Wiederaufnahme resümierte er das Vorhergehende in V. 25b, daher der Stimmungsunterschied[6]. Aber — abgesehen von der methodisch bedenklichen Annahme erkennbarer Diktierpausen — damit bleibt die Anknüpfung von 8, 1 an 7, 25b unerklärt. Überhaupt aber scheint mir keine Berechtigung zu bestehen, an dem variantenlos über-

1 Die sachlich passende Übersetzung „ich derselbe eine Mensch" (Luther I, S. 68, II S. 176, Erasmus S. 83, K. Barth, Lagrange) ist sprachlich unmöglich.

2 Daechsel I S. 276, II S. 188, Engel S. 51, Wieseler S. 15.

3 Ähnlich Tholuck S. 393—396, Reiche S. 114, Lietzmann in der Übersetzung, Mittring S. 91 Anm. 1. B. Weiß (S. 327 Anm.) hält diese Erklärung für möglich, aber unmotiviert.

4 Cl. Könnecke, Emendationen zu Stellen des N. T. (BFchrTh XII 1, 1908) S. 24f. im Anschluß an Venema und Lachmann, Joh. Lepsius bei Wilde S. 380 Anm., Lietzmann, 1. Aufl., Spitta S. 145, Kooy S. 118, 2.

5 Jülicher z. St., H. Holtzmann S. 33, 2, Joh. Weiß, Rhet. S. 231, Windisch, Taufe und Sünde S. 184. Völter S. 158 und Pallis S. 98 nehmen Interpolation an.

6 E. Stange, Diktierpausen in den Paulusbriefen (ZNT 18, 1917 bis 1918) S. 110f.

lieferten Text etwas zu verändern, da Paulus öfters in einer uns zunächst unverständlichen Weise argumentiert. Einen andern Weg hat Zahn versucht, der V. 25b und 8, 1 als Frage fassen will[1]. Nach Zahn (S. 368—374) werden in 7, 25b, 8, 1 Bedenken gegen das Nebeneinander von Klage und Lobpreis (7, 24. 25a) erledigt. 7, 25b sei eine zu verneinende Frage, darum ἄρα οὖν zu lesen. Statt der Verneinung der ersten Frage folgt eine zweite in 8, 1, welche wieder keiner Antwort bedurfte, da ihre Verneinung selbstverständlich war. Aber diese ganze Argumentation Zahns ist unhaltbar; sie muß die gewünschten Gedanken erst in den Text eintragen, dem Paulus den sonst nicht vorhanden Gebrauch von ἄρα οὖν und ἄρα νυν zuschreiben und dazu νῦν 8, 1 seines zeitlichen und γάρ 8, 2 seines begründenden Charakters berauben. Die Antworten aber werden dem Leser zugeschoben. Daß der Text auch ohne diese Annahme verständlich ist, glaube ich oben gezeigt zu haben.

An die Zusammenfassung 7, 25b schließt sich nun die Folgerung 8, 1. 2 an. „Es besteht also jetzt keine Verdammnis für die in Christo (= die Christen). Denn das Gesetz des Lebensgeistes hat dich in Christus Jesus befreit vom Sünden- und Todesgesetz.“ Damit wird ohne Zweifel die Antwort auf die Frage von 7, 24 gegeben: das Gesetz des Geistes hat die Christen von dem Sündengesetz befreit, und darum unterliegen die Christen keiner Verdammnis mehr. Nach 8, 2 ist für das angeredete Du die Sünden- und Todesmacht aufgehoben. Nun ist V. 2 Begründung von V. 1, so daß in 8, 1 auch ungefähr derselbe Gedanke enthalten sein muß. κατάκριμα (vgl. Röm. 5, 16. 18) bezeichnet demnach die Folge oder Begleiterscheinung der Sündensklaverei, nämlich die Schuldigsprechung und ihr Vollzug, die Verdammnis[2]. Die Christen sind befreit von der Sündenmacht und fallen darum nicht mehr der Verdammnis anheim. Daß diese Feststellung aber als Antwort auf die Frage 7, 24 gedacht ist, zeigt die Anrede mit σέ in 8, 2[3], das allerdings textkritisch nicht ganz feststeht.

Zur Textkritik von 8, 2. με lesen AC sah, D d e vg und die meisten Koine-Zeugen; σε lesen Bℵ, G f g und die Koinezeugen pesch arm. Da auch die Väterzitate beide Lesarten bieten und z. T. geteilt sind, ist eine äußere Entscheidung nicht möglich. Lietzmann möchte με als die alt-

1 So auch schon Klostermann, Korrekturen zur bisherigen Erklärung des Römerbriefs, Gotha 1881, S. 180—235. In 8, 1 sieht auch Kögel S. 33 eine Frage.

2 Belege bei Preuschen-Bauer Sp. 644; weitere Belege für „Strafe, Strafsumme“ bei Preisigke s. v. Zum Gedanken vgl. Kaftan S. 126, Sokolowski S. 45f.

3 Vgl. Ross S. 37, Wernle, Christ und Sünde S. 6.

ägyptische Lesart vorziehen (ebenso v. Soden in seiner Ausgabe, Spitta S. 148). Aber da auch ℵB σε lesen, kann ich dies Urteil nicht für richtig halten. Sanday-Headlam halten σε für fälschliche Wiederholung von ἠλευθέρωσε; dann könnte aber nur das Fehlen jedes Objektes, nicht με, das Ursprüngliche sein. Doch hätte man dann kaum das schwierige σε eingefügt. So ist doch wohl σε zu lesen, weil es im Kontext nicht veranlaßt ist und sich weniger leicht einschleichen konnte.

Ist also σε ursprünglich, so besagen 8, 1. 2, daß die Christen in der Gegenwart (νῦν) vom Sündenfluch befreit sind. Wie kann aber diese Feststellung, durch ἄρα angeknüpft, Folgerung aus dem Vorhergehenden sein, wenn sie doch Antwort auf die Frage 7, 24 ist? Unmöglich ist der Anschluß an 7, 25a oder b. Denn aus der in 7, 25b geschilderten Tatsache, daß das Ich teils der Sünde, teils dem Gesetz dient, kann ja nicht gefolgert werden, daß die Christen von der Verdammnis frei sind[1]. Und 7, 25a ist viel zu kurz und unbestimmt, als daß daraus die Tatsache von 8, 1 gefolgert werden könnte[2]. 7, 25a „ist vielmehr ein vorausgeschickter Hinweis auf die Tatsachen, die 8, 1 ausgesprochen und weiterhin begründet werden“[3]. So bleibt keine andere Lösung übrig, als daß man die Prämisse für 8, 1 in dem ganzen Gedankengang von 6, 1 ab sucht. Paulus würde demnach auf die Feststellung 6, 14b, 7, 6 zurückgreifen und aus der dort behaupteten Gesetzes- und Sündenfreiheit der Christen ihre Straffreiheit folgern und im Folgenden begründen[4]. Dieser Tatbestand wird

---

1 „In dem richtig gefaßten αὐτὸς ἐγώ (= ich allein) liegt schon die Prämisse des veränderten Verhältnisses“ H. Meyer z. St., ähnlich Haering, Kühl und B. Weiß z. St., Schlatter, Erläut. S. 105f. Mit der oben abgelehnten Bedeutung von αὐτός fällt die ganze Erklärung. Unmöglich ist auch die Behauptung, aus dem Vorhandensein des νοῦς in 7, 25bα werde gefolgert, daß die Christen gerettet werden (so Haupt S. 291f., O. Holtzmann z. St.).

2 So Sanday-Headlam und Denney z. St. 3 Hoppe S. 117.

4 So Gutjahr, Lagrange, Richter (1907) S. 41, Wood S. 264: „But there is another conclusion to the whole matter“; vgl. auch Dibelius, Geschichte der urchristlichen Literatur II S. 24. Hoppe hat sich besonders bemüht (S. 117f.), die Beziehung des ἄρα auf die früheren Ausführungen (1—5) über den Wandel der Dinge bei den Christen zu erweisen; der Übergang von 7 zu 8 sei ganz analog dem von 3, 19f. zu 3, 21f. und beruhe auf diesem. Behoben ist natürlich alle Schwierigkeit, wenn man 7, 7-25 als Interpolation ansieht und 8, 1 an 7, 6 anschließen läßt (so L. G. Rylands, The Epistle to the Romans, Nieuw Theologisch Tijdschrift 17, 1928, S. 125ff.). Aber die dafür angeführten Gründe sind ganz willkürlich und können nicht überzeugen.

besser verständlich, wenn wir die verwandten Stellen Röm. 2, 1, 5, 12 heranziehen. Denn dort benutzt Paulus ebenso eine Folgerungspartikel, um einen neuen Gedanken anzuschließen, ohne an das unmittelbar Vorhergehende anzuknüpfen (wie sonst bei ἄρα immer)[1]. Und Hoppe hat mit Recht bemerkt (S. 118), daß in 8, 1 in gleicher Weise wie in 3, 21 mit νῦν zu einer neuen Periode der Heilsgeschichte übergegangen wird, deren tatsächlichen Inhalt 8, 1ff. schildern.

Die Behauptung von der Straf- und Sündenfreiheit der Christen wird in 8, 3. 4 begründet. „Was dem Gesetz unmöglich war, worin es schwach war wegen des Fleisches, — Gott sandte seinen Sohn in Gestalt des Sündenfleisches und um der Sünde willen und verdammte die Sünde im Fleisch, damit des Gesetzes Forderung an uns erfüllt werde, die nicht nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geist." Die Befreiung der Christen ist also Gottes Werk. Das Gesetz vermochte die Christen nicht zu befreien, und zwar war es dazu nicht imstande „wegen des Fleisches"[2]. Diese Behauptung ist nach Kap. 7 leicht verständlich: weil der Mensch σάρκινος und darum ohne eine der σάρξ überlegene Kraft war, konnte das Gesetz nichts gegen die Sünde ausrichten, diente im Gegenteil nur zu ihrer Steigerung. Dem hat Gott ein Ende gemacht, indem er seinen Sohn sandte und dadurch die Sünde im Fleisch verurteilte. Soviel ist ohne weiteres klar; alles Nähere aber ist so unbestimmt ausgedrückt, daß dieser Vers zu den umstrittensten des N. T. gehört. Da in unserm Zusammenhang die Einzelheiten nicht von Wichtigkeit sind, beschränke ich mich darauf, das mir wahrscheinlichste Verständnis darzulegen.

Zu der betonten Tatsache, daß Gott seinen (präexistenten) Sohn sandte, steht offenbar ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας in einem gewissen Gegensatz: der Gottessohn hat das mensch-

---

1 Hoppe hat auch für Röm. 2, 1, 5, 12 eine reale logische Verbindung zu konstruieren versucht (S. 45, 77, 1), deren logische Möglichkeit ich nicht bestreiten will, die aber die Leser nicht verstehen konnten. Besser ist doch wohl anzuerkennen, daß sich Paulus Röm. 2, 1, 5, 12 ganz allgemein auf früher ausgesprochene Gedanken oder unausgesprochene Zwischengedanken beziehe (vgl. Lietzmann z. d. St.).

2 Zu dieser Bedeutung von διά mit Gen. vgl. Lietzmann z. St. ἐν ᾧ heißt entweder „worin" oder „auf Grund dessen, daß" (Preuschen-Bauer Sp. 406 unter IV 6d). Zur Konstruktion vgl. Blaß-Debrunner § 480, 6.

liche Fleisch an sich genommen (ähnlich Phil. 2, 6 ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων . . . ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος). Man darf nun m. E. nicht, wie es gewöhnlich geschieht, an Röm. 8, 3 mit der Frage herantreten, ob hier eine Beziehung des Fleisches Christi zur Sünde zugegeben sei oder nicht. Paulus will nur feststellen, daß der Gottessohn menschliches Fleisch, das eben σὰρξ ἁμαρτίας ist, an sich nahm, und daß dadurch das Ziel seiner Sendung (περὶ ἁμαρτίας), nämlich die Vernichtung der Sünde in der σάρξ, möglich wurde. Schwer verständlich ist dabei nur ἐν ὁμοιώματι. Man hat viel darüber verhandelt, ob dieses Wort die Gleichheit oder die Ähnlichkeit betonen solle[1]. Die sonstige Verwendung des Wortes gibt keine sichere Entscheidung. Nicht in Betracht kommt die Bedeutung „Abbild" Röm. 1, 23; Röm. 5, 14, 6, 5 bezeichnet ὁμοίωμα die Gleichheit einer Tatsache mit einer andern. So bleiben nur Röm. 8, 3; Phil. 2, 7; Apk. 9, 7. Da nun Apk. 9, 7 ὁμοίωμα zweifellos „Gestalt" bedeutet, ist dieser Sinn auch für Phil. 2, 7 (vgl. σχήματι) und Röm. 8, 3 wahrscheinlich[2]. Dann besagt der Ausdruck ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας: „in der Gestalt des Sündenfleisches". Und ὁμοίωμα dient zweifellos dazu, „jedesmal beides zum Ausdruck zu bringen: die bis zur Gleichheit gesteigerte Ähnlichkeit und doch eine gewisse Differenz"[3]. Und so scheint mir die alte Erklärung doch am wahrscheinlichsten: „φύσιν μὲν ἀνθρώπειαν ἔλαβεν, ἁμαρτίαν δὲ ἀνθρώπειαν οὐκ ἔλαβε"[4]. Mit ὁμοίωμα ist also nur gesagt, daß Christus menschliches Fleisch an sich nahm, das nach Kap. 7 eben σὰρξ ἁμαρτίας ist[5]; dabei ist trotzdem für Paulus Christi Sündlosigkeit zweifelsfrei (2. Kor. 5, 21).

---

1 Die Vertreter beider Meinungen bei Schauf S. 71 Anm. 1. Die Übersetzung „Gleichgestalt" vertreten außerdem Gutjahr, Kühl, Sanday-Headlam z. St., Clemen, Sünde S. 203, Ch. Scott S. 35; für „Ähnlichkeit" treten ein Lagrange, Bandas S. 145, B. Weiß Theol. S. 293.

2 Vgl. Denney und Lietzmann z. St. 3 Bousset, Kyrios S. 152, 5.

4 Theodoret Sp. 128, vgl. Luther I S. 69, Lagrange S. 193. H. Holtzmann hat dagegen Einspruch erhoben, daß man die Momente der Ähnlichkeit und Gleichheit auf Sünde und Fleisch verteile (S. 78, 82); vielmehr sei auch Christi Fleisch notwendig als sündig zu denken (S. 79). Aber wer diese anthropologische Voraussetzung nicht für richtig hält, wird auch den Einwand nicht für zwingend erachten.

5 Vgl. Gloël S. 49.

Christus hatte denselben Leib wie wir[1], und darum konnte durch seine Sendung die Sünde im Fleisch besiegt werden. Alle Schlüsse für oder gegen die wesenhaftige Sündhaftigkeit der σάρξ aus Röm. 8, 3 sind also abzulehnen.

Die Sendung Christi im menschlichen Sündenfleisch geschah περὶ ἁμαρτίας, und durch sie konnte Gott die Sünde im Fleische verdammen. Auch hier hat man verschiedene Erklärungen als allein möglich zu verteidigen gesucht. Die Mehrzahl der Forscher sieht als die Tatsache, durch die die Verurteilung der Sünde geschah, den Tod Jesu an; und zweifellos entspricht das am meisten den sonstigen Anschauungen des Paulus von der Erlösung[2]. Andere nehmen an, durch das sündlose Leben Jesu sei der Sünde im Fleische ihr Recht entzogen worden[3]. Und Bandas (S. 146) sieht schon in der Inkarnation die Verurteilung der Sünde. Man wird aber m. E. anerkennen müssen, daß „die knappen Worte keinen sicheren Schluß zulassen, in welcher geschichtlichen Tatsache sich Paulus die Verdammung vollzogen denkt“[4]. Sicher ist aus Röm. 8, 3 nur zu entnehmen, daß Gott dadurch, daß er Jesus in die Menschheit eintreten ließ, die Sünde im Fleische, d. h. im menschlichen Fleische überhaupt („quod est in nostra carne“ Luther I S. 70) verurteilte. Dabei ist zweifellos mit κατακρίνειν zugleich die Vollstreckung des Urteils, die Aufhebung der Sündenmacht mitgedacht, so daß κατακρίνειν hier fast = καταργεῖν ist (Tholuck S. 408)[5]. Diese Aufhebung der Sündenmacht ist der Grund für die Befreiung und damit Straffreiheit der Christen 8, 1. 2, und ihr Zweck ist das sündlose Leben der Christen 8, 4. Weil die Christen den Geist empfangen haben 8, 2, können sie die Forderungen des pneumatischen Gesetzes erfüllen, d. h. der Geist bringt diese Forderungen „an ihnen“ zur Ausführung, ohne daß sie eigentlich die Täter sind. Und darin zeigt sich eben, daß die Christen nach dem Geiste wandeln, daß der Geist also

---

1 Doketische Gedanken sind hier keineswegs gestreift (gegen Joh. Weiß, Urchristt. S. 376ff., Bousset, Kyrios S. 152, Pallis S. 99).

2 Vgl. außer der Mehrzahl der Kommentare H. Holtzmann S. 119, Kaftan S. 126f., Ch. Scott S. 52, Sommerlath S. 77ff., Weinel, Theol. S. 233. 3 Haupt, Kühl, Tholuck, B. Weiß z. St.

4 Preuschen-Bauer Sp. 614, ähnlich Lietzmann S. 79.

5 Vgl. auch Bousset, Kyrios S. 128, 1, Gutjahr S. 247, Kaftan S. 127, Richter (1908) S. 157, Sommerlath S. 82.

ihr Sein und Handeln bestimmt. τοῖς μή usw. ist also nur „Beschreibung des Tatbestandes“ (Kühl), nicht Bedingung für das vorher Behauptete.

Deutlich geht also, bei aller Schwierigkeit im einzelnen, aus 8, 1–4 hervor, daß durch Christi Sendung und die Verleihung des Geistes an die Christen diese frei sind von der Sündenknechtschaft und nach dem Geiste wandeln. Und so erhebt sich von neuem die Frage, ob die Schilderung von 7, 7–24 von denselben Christen handeln könne bzw. in welcher Beziehung das dort redende Subjekt zu dem Christen Paulus stehe, der sich in 8, 1ff. doch sicher mit einschließt. Da die abschließenden Verse 8, 5–11 die Gedanken von 8, 1–4 nur noch näher ausführen, indem sie die Unvereinbarkeit des fleischlichen Wandels mit dem Geistbesitz der Christen dartun, ist ein Eingehen auf sie hier nicht mehr notwendig. Und ich kann mich nun der bisher zurückgestellten Frage nach dem Subjekt und damit nach dem eigentlichen Sinn von Kap. 7 zuwenden.

IV. DAS SUBJEKT DES 7. KAPITELS DES RÖMERBRIEFS.

Die Analyse des 7. Kapitels im Zusammenhang des Römerbriefs hatte ergeben, daß es sich in Röm. 7, 7ff. um eine Apologie des Gesetzes handle, zu der Paulus sich genötigt sieht durch seine vorherigen abwertenden Äußerungen über das Gesetz. Und zwar geschieht diese Apologie durch die Darstellung des Verhältnisses von Gesetz und einem Subjekt, das in der 1. Person Singular von sich redet. Aus der Stellung unseres Abschnitts im Zusammenhang ergibt sich, daß diese Schilderung einen argumentierenden Wert haben muß. Aber sie gewinnt auch, besonders gegen Ende, selbständiges Interesse und steht, wie besonders die Betrachtung von 7, 22—8, 2 gezeigt hat, in einer noch nicht erklärten merkwürdigen, gegensätzlichen Beziehung zu dem Inhalt von 8, 1ff. Es ist darum jetzt die Frage zu erörtern, wie das Kapitel erklärt werden muß, damit es all diesen Forderungen und den zahlreichen Schwierigkeiten, die sich aus der Einzelerklärung ergaben, entspricht. Mit andern Worten, wir müssen jetzt nach dem Subjekt von Röm. 7 fragen.

Es möchte hier nahe liegen, auf die Geschichte der Exegese, die sich hauptsächlich um die Subjektfrage dreht und sehr wechselreich ist, näher einzugehen. Aber ich glaube aus mehreren Gründen nicht, das tun zu sollen. Die Behandlung der Geschichte der Exegese von Röm. 7 wäre m. E. nur dann sinnvoll durchzuführen, wenn man sie auf dem Hintergrunde einer Geschichte der Gesamtexegese des Römerbriefs geben würde. Denn nur dann könnte die Aufzählung der Meinungen früherer Exegeten zu einer Darstellung der Entwicklung der Exegese weitergeführt werden. Dazu wäre aber einerseits eine Ausdehnung der Betrachtung auf die exegetische Behandlung anderer Teile des Römerbriefs nötig, andrerseits müßte dann die ältere exegetische Literatur viel vollzähliger herangezogen werden, als es mir im Rahmen dieser Arbeit möglich ist. So werde ich mich darauf beschränken, bei der Besprechung der einzelnen Auslegungs-

möglichkeiten deren Vertreter aufzuführen und ihre Stellung in der Geschichte der Exegese anzudeuten[1].

Um zu erkennen, was nun eigentlich in Röm. 7 geschildert ist, vergegenwärtigen wir uns zweckmäßig noch einmal auf Grund der oben gegebenen Erklärung den Inhalt von 7, 7–13. Nachdem Paulus in 7, 1–4 die Gesetzesfreiheit der Christen durch ihre Christusgemeinschaft begründet hatte, stellt er fest, daß die Christen jetzt, weil nicht mehr unter dem Gesetz, auch nicht mehr in der Sünde leben. Daraus ergab sich die logische Folgerung, daß das Gesetz Sünde sei. Sie wird abgewiesen, aber doch an ihre Stelle die Behauptung gesetzt, daß ich mit der Sünde ohne das Gesetz keine Bekanntschaft gemacht hätte, wie ich ja auch die Begierde ohne das Verbot des Gesetzes nicht kennengelernt hätte. Vielmehr habe die Sünde das Verbot dazu benutzt, in mir alle Begierde zu wecken. Es wird also von dem Subjekt behauptet, daß es nur durch das Gesetz in persönliche Beziehung zur Sünde kam, daß also ohne Gesetz bzw. Gebot das Subjekt ohne persönliche Sünde und Begierde geblieben wäre. Die Sätze

---

1 Zur Geschichte besonders der patristischen und reformatorischen Exegese findet man Material mehr oder weniger ausführlich in den Kommentaren von Reiche S. 60—62, Tholuck S. 353—359, Bardenhewer S. 111f., Zahn, Röm. S. 365 Anm. 21 und bei Prat I S. 272—274; kurze Darstellungen geben auch Gutjahr S. 239f., Engel S. 4—7, B. Weiß, Komm. S. 302 und Wieseler S. 3f. Bonwetsch gibt in seinem Aufsatz eine Darstellung der Meinungen der Väter bis Augustin und Luthers, ohne doch seine Behauptung, an der Exegese von Röm. 7 zeige sich das Verständnis der Gemeinschaft mit Gott (S. 156), einleuchtend machen zu können. Auch dient die Beschränkung auf 7, 14ff. nicht der Förderung des Verständnisses. Am ausführlichsten ist die Geschichte der Exegese von Pretorius (S. 1—57) behandelt worden. Aber leider ist seine Darstellung durch mehrere Mängel belastet. Pretorius benutzt zwar eine sehr große Anzahl der Kommentare und Einzelabhandlungen bis zum Jahre 1915. Aber er klassifiziert die Meinungen so eigentümlich, daß sich daraus nicht immer die Meinung eines Auslegers sicher ermitteln läßt (es wird gruppiert nach der Auslegung vom Wiedergeborenen und Unwiedergeborenen, daneben werden aber noch die verschiedenen Meinungen über beide Zustände angeführt, so daß viele Forscher doppelt genannt werden). Die Geschichte der Auslegung kommt dabei natürlich zu kurz. Ferner sind weder die Kommentare vollständig benutzt, noch besonders die sonstige Literatur (z. B. Paulusbiographien; so schon Windisch, ZNT 1924, S. 275, 2). Schließlich aber sind auch die gegebenen Gruppierungen, soweit ich nachprüfen konnte, nicht unbedingt zuverlässig. Auch wird 7, 7–13 fast nicht berücksichtigt.

7, 7. 8a erhalten nun in 7, 8b–10a eine Erklärung. An die allgemeine Behauptung, daß die Sündenmacht ohne Gesetz nicht wirken, d. h. den Menschen unter die Todesgewalt bringen kann, schließt sich die spezielle Feststellung, daß das Ich einst lebendig war ohne Gesetz, daß aber mit dem Kommen des Gebotes die Sünde ihre Kraft erlangte und das Ich sein Leben verlor. Das Subjekt hat also eine Periode wahren Lebens χωρὶς νόμου erlebt, ist dann mit dem Gesetz in Verbindung gekommen, wodurch die Sünde zur Wirksamkeit und das Ich ins Verderben kam. Dieses Geschehen nun zeigt, wie Gesetz und Sünde zusammenhängen. Das Gesetz, das Leben wirken sollte, mußte der Sünde dazu dienen, das Subjekt zu hintergehen und zu töten; so ist das Gesetz in der Tat nicht widergöttlich. Vielmehr ist die Sünde, wie auf einen neuen Einwand hin festgestellt wird, der schuldige Teil, und die göttliche Absicht mit dem Gesetz war dabei, daß die Sünde durch das Gesetz als wahrhaft widergöttlich erwiesen werde.

Die „Erlebnisse" eines Ich werden also von Paulus benützt, um das Verhältnis von Sünde und Gesetz zugunsten des Gesetzes darzustellen. Es ist nun die nächstliegende und darum auch am häufigsten ausgesprochene Erklärung, daß man dieses Ich als das persönliche Ich des Paulus faßt. In der alten Kirche ist diese Meinung allerdings gegenüber der Frage „Wiedergeborener oder Unwiedergeborener" ganz in den Hintergrund getreten. Nur Augustin hat ausdrücklich in seiner späteren Zeit auch 7, 7–13 ausdrücklich auf Paulus selbst bezogen (contra duas epist. Pel. VIII. 14 S. 435f.: „haec omnia potest videri apostolus de sua vita commemorasse praeterita"; contra Julianum lib. VI, 23. 73 Sp. 867). Luther hat diese Auslegung ebenfalls vertreten (I S. 63: „loquitur in persona sua et omnium sanctorum"; II S. 168). Seither begreifen alle Ausleger, die nicht ausdrücklich ein rhetorisches Verständnis der Stelle vertreten, Paulus in die Aussage mit ein. Doch erst in neuerer Zeit legt man besonderen Wert auf die Tatsache, daß in 7, 7–13 Paulus von sich selber erzähle[1].

Wie läßt sich nun 7, 7–13 als Selbstbericht des Paulus verstehen? Von vornherein abgelehnt werden muß mit Pretorius (S. 153f.) die von Perfektionisten vertretene Meinung, als handle

---

1 Vgl. S. 77, 3 u. 78, 1. 2.

es sich hier um eine konkrete Erfahrung des Christen Paulus, weil das hier beschriebene Geschehen (vgl. ἐλθούσης τῆς ἐντολῆς und ἀπέθανον) nach der Bekehrung undenkbar ist[1]. Das gleiche gilt für die Meinung der Reformatoren (Pretorius S. 105, 154f.)[2], Paulus rede zuerst von der Zeit, da er sich als Pharisäer unschuldig wähnte, das „Kommen des Gebotes" aber bezeichne die Bekehrung (vgl. auch hiergegen ἀπέθανον). So bleibt nur möglich, den Abschnitt auf ein Erlebnis des Juden Paulus zu beziehen, wie auch die große Mehrzahl der Ausleger tut. Und zwar ist es hier wieder das Nächstliegende, ein Kindheitserlebnis des Paulus anzunehmen. So sagt schon Origenes zu 7, 9: „sine hac lege (sc. quae in hominum cordibus scripta est) et Paulum et omnes homines certum est aliquando vixisse, hoc est in aetate puerili" (Sp. 1082). Ähnlich Augustin (contra duas epist. Pelag. VIII. 14 S. 436): „haec omnia potest videri apostolus de sua vita commemorasse praeterita, ut illud, quod ait ‚ego autem vivebam aliquando sine lege', aetatem suam primam ab infantia ante rationales annos voluerit intelligi." Und so auch fast alle neueren Ausleger. Dabei kann natürlich das geschilderte Geschehen auf verschiedene Weise gefaßt werden. Die übliche Vorstellung läßt sich etwa folgendermaßen wiedergeben: Paulus beschreibt mit οὐκ ἔγνων und ἔζων das „Unschuldsparadies seiner Kindheit" (O. Holtzmann). Daraus wurde er gerissen durch das Eintreten des Gesetzes und seiner Gebote in sein Bewußtsein; es entstand in ihm die Lust nach dem Verbotenen und damit die Sünde, zugleich aber auch die Erkenntnis, daß er der Sünde wehrlos unterworfen sei. So folgte auf die kindliche Unschuld der geistige Tod des jungen Saulus[3]. Deißmann redet

1 Vgl. auch Pachali S. 499.

2 Luther gehört aber nicht hierher; er sagt zwar, Paulus rede von 7, 7 an von sich als Christ (II S. 168) und erklärt das Kommen des Gebotes als Bewußtwerden desselben (I S. 63, II S. 177); es läßt sich aber nicht klar erkennen, ob er in 7, 7–13 ein Erlebnis des Paulus beschrieben sieht (vgl. I S. 63 „ego autem sicut et alius quicunque") und in welche Periode er es verlegt.

3 So in verschiedener Formulierung z. B. Bardenhewer, Gutjahr, Kühl, Lipsius, O. Holtzmann, Sanday-Headlam, van Veldhuizen, B. Weiß, Zahn in ihren Kommentaren, ferner Benz S. 60f., Haußleiter S. 29f., Juncker I S. 52, Peake S. 15, Pretorius S. 106, 155f., Schmitz S. 16, Steinmann S. 34f., Strachan S. 50, Weinel, Paulus S. 58, Theol. S. 328, Wieseler S. 8 usw.

sogar von einem „unvergeßlich schmerzlichen Tag" und einem jugendlichen „Sündenfall" des Paulus[1]. Und Pfister glaubt, aus Röm. 7, 7–10 entnehmen zu können, daß das 10. Gebot in Paulus sexuelles Begehren hervorrief, was zu seinem geistigen Tode (vgl. 8, 13a) führte (S. 271f. 288)[2]. Um auf das Letzte gleich einzugehen, so ist dagegen zu sagen, daß in 7, 2 das 10. Gebot ja ausdrücklich ganz allgemein zitiert ist und wir kein Recht haben, gerade das Ehebruchsverbot zu betonen (vgl. Hieronymus, Ep. 121, 8 S. 34: „per concupiscentiam omnes perturbationes animae significatas putamus, quibus moeremus et gaudemus, timemus et concupiscimus"). Aber es bleibt natürlich überhaupt der Phantasie der Forscher mehr oder weniger überlassen, wie sie sich den angenommenen Vorgang näher vorstellen wollen. Prüfen wir darum die Berechtigung dieser Annahme.

Auszugehen ist dabei am besten von der zweiten Gedankenreihe 7, 8b–10a. Denn die Verse 7, 7. 8a lassen sich zunächst durchaus als Selbstbericht des Paulus verstehen in dem oben erwähnten Sinn, wobei allerdings schon hier darauf hingewiesen werden muß, daß die Erkenntnis von der sündenfördernden Wirkung des Gesetzes nicht zugleich mit dem beschriebenen Ereignis eingetreten sein kann, weil dies der jüdischen Gesetzesvorstellung widerspräche. Aber schwierig wird die Annahme eines persönlichen Erlebnisses des Paulus, sobald wir das Folgende so zu verstehen suchen. Paulus erzählte dann von sich, daß er ohne Gesetz am Leben war, dann das Gebot kennen lernte und durch dessen Reiz der Sünde und damit dem Tode verfiel. Wie soll man sich nun den Satz ἐγὼ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ im Leben des Paulus vorstellen? Es ist da zunächst daran zu erinnern, daß der Gegensatz von ἔζων und ἀπέθανον und der paulinische Gebrauch dieser Verben verlangt, daß man ἔζων prägnant versteht als „wahrhaft lebendig sein" und ἀπέθανον dann als Aufhören dieses Lebenszustandes. Ist nun denkbar, daß Paulus eine Zeit mit diesem Prädikat auszeichnet, die vor seiner Bekehrung liegt? Ich gestehe, daß mir das ganz unmöglich scheint. „Paulus kann nicht — und nun vollends in diesem Zu-

---

1 S. 73f., ebenso Weber S. 38, ähnlich Smith S. 415.

2 Ebenso Hoffmann S. 191, vgl. auch Garvie, Exp VII 7, S. 246f., Joh. Weiß, Urchristt. S. 452f.

sammenhang — von sich aussagen, er habe vor seiner Bekehrung (ποτέ) „gelebt“ im eigentlichen Sinne des Wortes“ (Lietzmann S. 73)[1]. Er betrachtet seine pharisäische Vergangenheit als Verlust (Phil. 3, 7) und seine Bekehrung als Neuschöpfung (2. Kor. 4, 6, 5, 17); er sieht im Judentum zwar religiösen Eifer, ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν (Röm. 10, 2). Überhaupt aber trennt er scharf das vorchristliche Leben von dem der Christen (1. Kor. 6, 11). Dazu bedenke man, daß der in Frage stehende Abschnitt in einem Brief an die Paulus persönlich nicht kennende Römergemeinde enthalten ist, an die Paulus eine solche von seinem christlichen Bewußtsein aus unmögliche Behauptung nicht hätte schreiben können. So muß man zum allermindesten anerkennen, daß der Terminus ἔζων als Beschreibung der Kindheit des Paulus sehr schwer verständlich ist.

Die Vertreter dieser Meinung haben sich darum mit ziemlicher Regelmäßigkeit genötigt gesehen, entweder den prägnanten Sinn von ἔζων zu leugnen oder abzuschwächen. Das erstere tut z. B. Juncker (I S. 51)[2]. Nach ihm wäre „Leben“ nur dann absoluter Gegensatz zu Tod, wenn beide Lebensperioden als absolute Gegensätze gefaßt werden müßten; der letztere Gegensatz sei aber in Wirklichkeit nur ein relativer, also auch der von Leben und Tod. Es ist aber nicht richtig, daß die beiden Lebenszustände nur relative Gegensätze seien: es stehen sich die Zeit ohne Gesetz und damit der Wirkungslosigkeit der Sünde (νεκρά) und die Zeit unter dem Gesetz und damit der Wirkungskraft der Sünde gegenüber; und diesen beiden Zeitabschnitten entsprechen das Leben und Totsein des Ich, die demnach zweifellos in absolutem Gegensatz zueinander stehen. Viel verbreiteter ist es darum, bewußt oder unbewußt die Gegensätze abzuschwächen. νεκρά wird dann als Unbekanntsein der Sünde gedeutet (siehe oben S. 51, 1); ἔζων aber wird irgendwie in das menschliche Bewußtsein verlegt. Schon Augustin deutete ἔζων als „vivere mihi videbar“ (Expos. 38 Sp. 2070, contra

---

1 Vgl. auch Pieper S. 39.

2 Ebenso Sanday-Headlam und Feine (siehe oben S. 53, 1). Es ist charakteristisch, daß Feine, der bei der Deutung von 7, 7–13 auf die Sündenfallsgeschichte (Gen. 3) die prägnante Fassung von ἔζων vertrat (Gesfr. Ev. S. 136f.), bei der Ausdehnung des Subjekts auf „jeden Abstammenden“ sich zur Aufhebung der Prägnanz genötigt sah (Theol. S. 205).

duas epist. Pelag. IX. 16 S. 438, ebenso Pelagius S. 57, Erasmus S. 79) oder „nulla ex peccato morte terrebar“ (de div. quaest. ad Simpl. quaest. I. 4, MSL 40, 104). Die modernen Ausleger wenden beispielsweise folgende Umschreibungen an: „Zustand relativer Unschuld“ (Sickenberger, Richter, Schlatter) oder „gewisses Lebensgefühl“ (Haering); andere reden von „unbekümmertem Kinderleben“ (Pretorius, Steinmann S. 34, Trümpert S. 12, van Veldhuizen S. 107) oder von „carelessness, Greek temper“ (Lightfoot, Sanday-Headlam). Schließlich hat man auch die Aussage verständlich zu machen gesucht, indem man sie auf das „bessere Selbst“ beschränkte[1]. ἀπέθανον aber wird dann zur Bezeichnung der Verzweiflung (Engel S. 14, Ross S. 45) oder zu einem „Schmecken des Todes“ (Deißmann S. 73) usw. Diese Aufzählung, die leicht vergrößert werden könnte, zeigt deutlich, wohin die konsequente Durchführung dieser Ansicht führt. Denn es braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden, daß von all dem nichts im Text enthalten ist, der nicht von Gemütszuständen des Ich, sondern von seinem wahren Leben und Tod redet.

Man hat aber zur Stützung dieser Auslegung auch auf eine jüdische Vorstellung hingewiesen, nach der das Kind bis zum 10. Jahr ohne Sünde bleibt[2]. „Ein Kind von 5, 6, 7, 8, 9 Jahren ist noch nicht sündig, aber vom 10. Jahre an zieht es den bösen Trieb groß“ (Tanchuma Bereschith 7, zitiert von Weber, Jüdische Theologie[2] 1897 S. 213. 229, vgl. S. 232). Andere verweisen auf die philonische Vorstellung, daß der Unschuldszustand des Kindes mit dem 7. Jahr aufhöre[3]: ἀποκυηθὲν τὸ βρέφος ἄχρι τῆς πρώτης ἑπταετίας ἐν ἡλικίᾳ τῇ παιδικῇ ψυχῆς ἀκραιφνοῦς μεμοίραται . . . πρώτη μὲν ἥδε ὡσανεὶ γενεὰ ψυχῆς· δευτέρα δέ, ἥτις μετὰ τὴν ἡλικίαν κακοῖς ἄρχεται συζῆν, ἅτε ἐξ ἑαυτῆς εἴωθε γεννᾶν ψυχὴ καὶ ὅσα παρὰ τῶν ἄλλων ἀσμένη δέχεται (Philo quis div. rer. haeres 59 § 294f. p. 515 M.; „Das neugeborene Kind hat bis zum Ende der ersten sieben Jahre im kindlichen Lebensabschnitt eine reine Seele . . . Das ist gewissermaßen das erste Menschenalter der Seele; das zweite Menschenalter aber ist das, in dem der Mensch nach der Kindheit

1 Bardenhewer, Sanday-Headlam, Daechsel I S. 275, Jacoby S. 253.

2 So Brückner S. 90, Deißmann S. 73, Juncker I S. 51.

3 Brückner S. 90, H. Holtzmann S. 51, 3.

anfängt mit dem Bösen zusammen zu leben, und dieses Böse pflegt die Seele aus sich selbst hervorzubringen und gerne von andern anzunehmen"). Doch bestand neben dieser Vorstellung die Ansicht, daß der böse Trieb schon von der Geburt an im Kinde vorhanden und wirksam sei (Moore I S. 481). Aber auch wenn man diese letzte Ansicht beiseite läßt, so können doch die beiden zuerst genannten Vorstellungen die abgelehnte Annahme nicht verständlicher machen. Denn wenn es auch denkbar ist, daß Paulus diese Vorstellungen kannte, so ist das Vorhandensein dieser Vorstellungen in Röm. 7, 8. 9 noch lange nicht erwiesen. Zwischen der Annahme der Sündlosigkeit der Kinder und der Behauptung, Paulus sei als Kind im religiösen Sinne am Leben gewesen, ist ein großer Unterschied. Wenn schon die erstere Vorstellung bei dem Christen Paulus sehr schwer denkbar ist, so ist die letztere ganz ausgeschlossen. Und Juncker kann sie nur aufrechterhalten, indem er postuliert, Paulus sei der Meinung gewesen, „Gott sehe die Sünden, die in dieser (sc. der kindlichen) Periode begangen werden, mit sehr viel milderen Augen an als die des zu voller Reife herangewachsenen Menschen" (S. 50). Den Beweis für diese Behauptung zu führen wird aber schwerlich gelingen.

Aber noch von einer anderen Seite erheben sich Schwierigkeiten gegen die Deutung auf die Vergangenheit des Paulus: es wird von demselben Ich gesagt, daß es lebendig war χωρὶς νόμου ποτέ. Wenn Paulus diese Aussage von seiner Kindheit machte, so würde er behaupten, daß er sich eine Zeitlang ohne Beziehung zum Gesetz befand. Aber das ist ebenfalls undenkbar. „Sowenig man vom christlichen Kind behaupten kann, daß es ohne das Evangelium lebt, sowenig konnte Paulus von sich selber sagen, daß er einmal ohne Gesetz lebte"[1]. Denn nach jüdischer Vorstellung kennt und lernt das Kind von frühester Kindheit an das Gesetz. Vgl. z. B. Philo Leg. ad Gaium 31 § 210 p. 577 M.: Θεόχρηστα γὰρ λόγια τοὺς νόμους εἶναι ὑπολαμβάνοντες, καὶ τοῦτο ἐκ πρώτης ἡλικίας τὸ μάθημα παιδευθέντες ἐν ταῖς ψυχαῖς ἀγαλματοφοροῦσι τὰς τῶν διατεταγμένων εἰκόνας („Sie halten

---

1 Pretorius S. 104, vgl. Origenes Sp. 1082: „quomodo sine lege Moysi probabitur Paulus aliquando vixisse, cum ipse se Hebraeum ex Hebraeis etc. (Phil. 3, 5) fateatur?", Shears S. 34, Feine, Gesfr. Ev. S. 136.

nämlich die Gesetze für von Gott verkündete Worte, und in dieser Lehre von frühster Jugend an erzogen tragen sie in ihrer Seele die Bilder des Verordneten")[1]. So dürfte es schwer sein, eine Zeit ausfindig zu machen, da das jüdische Kind χωρὶς νόμου war. Man hat freilich auch hier auf eine jüdische Vorstellung verwiesen. „Es ist der relative status integritatis gemeint, äußerlich gefaßt: die Zeit, ehe er בַּר מִצְוָה, das ist selbstverantwortlich für die Erfüllung des vom Gesetz Gebotenen wurde"[2]. Aber diese Annahme ist noch weniger beweisend als die oben erwähnte. Denn die bar-mizwah-Vorstellung ist anders, als die genannten Forscher meinen. Es ist zwar richtig, daß die Kinder erst mit dem 13. Jahr (d. h. der Pubertät) zur Erfüllung des ganzen Gesetzes verpflichtet wurden (vgl. Pirqê Abôth 5, 21 „mit 13 Jahren לַמִּצְוֹת"), aber schon vorher waren manche Gebote verbindlich, und die Gewöhnung an einzelne Gebote setzte schon ein, sobald das Kind dazu befähigt schien. Ja, manche Rabbinen suchten auch die Verpflichtung möglichst weit hinaufzuschieben[3]. Dazu kommt, daß der Terminus בַּר מִצְוָה zwar einmal im Talmud vorkommt (Baba mezia 96a unten); aber dort handelt es sich nur um Erwachsene: dem (zivilrechtlichen) „Vertreter [eines Menschen], der dem Gesetze unterworfen ist" (שְׁלִיחַ דְּבַר מִצְוָה הֲוָה) wird „der Sklave, der dem Gesetz nicht unterworfen ist" (עֶבֶד דְּלָאו בַּר מִצְוָה) entgegengestellt[4]. Die bar-mizwah-Institution selber aber ist eine Schöpfung des Mittelalters. „Eine Neuerung verrät schon der Ausdruck Bar-Mizwah, welcher vor dem 14. Jahrhundert gar nicht

---

1 Ähnlich Leg. ad Gaium 16 § 115 p. 562 M. (ἐξ αὐτῶν τρόπον τινὰ σπαργάνων „gewissermaßen von den Windeln an"), Josephus contra Apionem II, 178 (ἀπὸ τῆς πρώτης αἰσθήσεως) und 2. Tim. 3, 15. Die Stellen schon bei Wetstein zu 2. Tim. 3, 15, deutsch bei Bousset-Greßmann S. 182.

2 Fr. Delitzsch, Des Paulus Brief an die Römer ins Hebräische übersetzt und aus Talmud und Midrasch erläutert, 1870, S. 85. Auf dieselbe Vorstellung verweisen R. Fletcher S. 60, Mackintosh S. 445f., Trümpert S. 12, Westphal S. 15, bedingt Gutjahr S. 227, vgl. Pieper S. 39.

3 Näheres bei Strack-Billerbeck II S. 144—147 zu Luk. 2, 42, außerdem Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II[3], 1898, S. 425f.

4 Aus einem Ausspruch des Rabbi ʻIlish, 4. Generation der Amoräer, siehe Jew Enc VI, 559.

gebräuchlich war“[1]. So scheint mir die Vorstellung, daß erst der bar-mizwah für seine Taten verantwortlich ist, hier falsch am Platze, weil die ganze Vorstellung spät ist und auch dann weitgehend vorherige Berührung des Kindes mit dem Gesetz voraussetzt. So ist auch nach dieser Vorstellung das Kind niemals χωρὶς νόμου.

Freilich hat man auch hier abgeschwächt. So setzt schon die ganze Vorstellung vom Unschuldszustand des Kindes, dem durch das Bewußtwerden der Sünde ein Ende gemacht wurde, voraus, daß man mit χωρὶς νόμου die Unkenntnis des Gesetzes beim Kinde bezeichnet sieht („sine cognitione legis“ Luther I S. 63; „auch er (Paulus) hat eine Zeit gehabt, da er vom Gesetz noch so gut wie nicht berührt wurde und darum die in ihm vorhandene Sünde noch so gut wie tot war“ Zahn S. 341). Aber diese Annahme wird, abgesehen von der unberechtigten Umdeutung des Ganzen in Bewußtseinsvorgänge, der Parallele von 8b und 9a nicht gerecht. Bezeichnet in 8b χωρὶς νόμου ein Nichtvorhandensein des Gesetzes, so ist keine Veranlassung vorhanden, den Ausdruck in 9a anders zu verstehen, zumal er ziemlich unbetont übernommen wird (vgl. oben S. 51). Pretorius hat darum einen andern Ausweg versucht. Er zieht sich auf seine Anerkennung der Prägnanz von ἔζων (S. 104) zurück und erklärt, Paulus sage ja nicht, „dat hij zonder de wet was, maar dat hij zonder de wet leefde“ (S. 155f., ähnlich Zahn S. 341). Aber damit scheint mir nichts gewonnen zu sein. Denn auch wenn ἔζων nicht selber große Schwierigkeiten bärge, so schließt ein Leben ohne Gesetz immer auch ein Sein ohne Gesetz ein, und das ist gerade der schwierige Punkt. Unmöglich ist schließlich auch der Ausweg, den Origenes versucht hat. Er erkennt an, daß Paulus nie „sine lege Moysi“ lebte (vgl. oben S. 81 Anm. 1). Aber er hilft mit seiner ausführlich begründeten Theorie, νόμος bezeichne in der Schrift verschiedenerlei (Sp. 1076—1078). In Röm. 7 sei gemeint „illa lex, quae in hominum cordibus scripta est“ (Sp. 1080). Und dann passe ἔζων auf Paulus: Sed hoc modo, quo diximus, sine lege naturali vixit etiam ipse aliquando in

---

1 Leop. Löw, Die Lebensalter in der jüdischen Literatur, Szegedin 1875, S. 210; ebendort S. 195f. auch Beispiele für frühen Beginn der Verpflichtung. Vgl. auch A. Oepke, Zur Frage nach dem Ursprung der Kindertaufe, Jhmels-Festschrift, Leipzig 1928, S. 94f.

pueritia (Sp. 1082)[1]. Dagegen hat aber schon Chrysostomus mit Recht eingewandt, daß Paulus im ganzen Zusammenhang vom mosaischen Gesetz rede, das er verteidigen wolle, und daß man darum weder das Naturgesetz noch das Paradiesgebot hier finden dürfe (siehe oben S. 56, 2). Und die Betrachtung des Zusammenhangs zeigt deutlich die Richtigkeit dieses Einwands.

So scheinen mir alle angeführten Erklärungen für ἔζων und χωρὶς νόμου die Schwierigkeit nicht beheben zu können, die die Beziehung von Röm. 7, 8. 9 auf die Vergangenheit des Paulus birgt[2]. Dazu kommt, daß die Formulierung ἐλθούσης τῆς ἐντολῆς als Bezeichnung des Bewußtwerdens des Gebotes zum mindesten sehr merkwürdig wäre. Schließlich ist aber noch die Tendenz des ganzen Abschnitts in Betracht zu ziehen. Es handelt sich ja um eine Apologie des Gesetzes, und das Geschilderte kann nur dann den Beweis tragen, wenn es mehr als ein rein persönliches Erlebnis des Paulus ist. Die Vertreter dieser Meinung haben darum auch fast regelmäßig ausdrücklich betont, daß Paulus diese Schilderung seines eigenen Erlebens als typische verwende und ein Erleben schildere, das für alle Juden oder überhaupt alle Menschen unter dem Gesetz in gleicher Weise zutraf. Bei allen Forschern aber, die diese Verallgemeinerung nicht ausdrücklich anfügen, wird die Stelle in biographischem Zusammenhang behandelt, wo ein Eingehen auf die Stellung innerhalb des Römerbriefs nicht notwendig war[3]. Nun scheint es mir allerdings sehr zweifelhaft, ob Paulus voraussetzen konnte, daß alle Juden die gleiche Erfahrung machten. Aber auch wenn das der Fall wäre, so bleiben natürlich auch dann die Schwierigkeiten, die die persönliche Erklärung drücken. Denn ob Paulus von sich allein oder von sich als Typus redet, jedenfalls redet er von sich, und das scheint mir der Text nicht zuzulassen.

---

1 Ebenso im Anschluß an Origenes Hieronymus (Epist. 121, 8 S. 31f.) und noch M. Fletcher S. 92 (moral law). Verwandt ist damit auch die oben S. 51f. besprochene Annahme einer Unterscheidung von νόμος und ὁ νόμος und die Behauptung, νόμος umschließe hier auch das Naturgesetz (Bover S. 193, Weizsäcker S. 435).

2 Erwähnt sei auch, daß die Schwierigkeiten natürlich dieselben bleiben, wenn man das geschilderte Geschehen an das Ende des pharisäischen Lebens des Paulus verlegt und als Übergangsperiode zur Bekehrung betrachtet (Engel S. 16).

3 So z. B. von den S. 77, 3 Genannten O. Holtzmann, Pretorius, Juncker, Peake, Strachan, Weinel.

Es ist darum schon seit der alten Kirche häufig versucht worden, das Subjekt in Röm. 7, 7–13 anders als auf Paulus zu deuten. Chrysostomus hat zuerst angenommen, daß das in Röm. 7, 7ff. redende Subjekt das jüdische Volk sei. Weil er erkannt hat, daß mit νόμος nur das mosaische Gesetz gemeint sein könne, erklärt er zu ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ (Sp. 501): „Πότε, εἰπέ μοι; Πρὸ Μωϋσέως.“ Durch das Gesetz wurde den Juden ihre Sünde aufgezeigt; daß es aber nicht zur Befreiung durch das Gesetz kam, daran ist die Sinnesart der Juden schuld. Diese Auslegung hat anscheinend in der alten Kirche keine Anhänger gefunden. Erst Hugo Grotius hat sie ausdrücklich wieder aufgenommen; er bemerkt zu 7, 9 (S. 267): „ille, quem sub hoc pronomine ego significo, id est genus Israeliticum, vixit et ante legem, in Aegypto scilicet.“ Die gleiche Auslegung hat noch Wetstein (zu V. 9) und dann Reiche (und Fritzsche). Wohin diese Auslegung in ihrer Konsequenz führen muß, zeigt deutlich Reiche. Er lehnt es ausdrücklich ab (anders Grotius), Paulus gebe seine eigene verallgemeinerte Erfahrung oder mache sich zum Sprecher der Menschheit (S. 27—34); vielmehr rede die jüdische Menschheit in ihrer Person (S. 35f.); der Zusammenhang lasse nur an dieses Subjekt denken (S. 79). Dann wird aber in 7, 14ff. das Ich in 2 Teile geteilt: das Wollen ist das Verhalten des idealen Juden, das Tun des Bösen aber das des sündigen Juden. Die handelnden Personen sind die Sünde, das von der Sünde beherrschte Ich des Juden, sein ideales Ich ohne Sünde und das Ich der Einheit beider (S. 108). Und diese Personen werden nun in die Aussagen von 7, 14–25 hineingedeutet. Daß von all diesen Dingen nichts im Texte steht, dürfte nicht zweifelhaft sein. Kein Leser konnte merken, daß hier eine Gesamtheit als redend eingeführt wird und dann in dieser Gesamtheit wieder Gruppen unterschieden werden. So ist denn diese zu Gewaltsamkeiten führende Deutung heute allgemein aufgegeben.

Viel verbreiteter ist aber eine verwandte Deutung, die Methodius (vgl. Prat I S. 272) und dann besonders Theodor v. Mops. und Theodoret vertreten haben. Danach ist das Subjekt die Menschheit, als deren Verkörperung Adam gilt, und in dem die Menschheit den beschriebenen Sündenfall erlebt hat und immer wieder erlebt (Theodor S. 62: τὸ ἐν ἐμοί, ὅτε λέγει (7, 8), τὸ κοινὸν λέγει τῶν ἀνθρώπων καὶ τοῖς τοῦ Ἀδὰμ εἰς ἀπόδειξιν κέχρηται τῶν κοινῶν . . . ὅθεν καὶ τῆς πρὸς τὸν Ἀδὰμ

μέμνηται ἐντολῆς, ἐπειδὴ ἀρχὴ νόμου τοῖς ἀνθρώποις ἐκεῖνος ἐγένετο). Es ist also Adam beschrieben, der ohne Sünde war, bis ihn das Gebot von Gen. 2, 16f. zur Sünde verführte. Die Schlange betrog das Weib (ἐξηπάτησεν), und dieses „ἐδέξατο σὺν τῷ 'Αδὰμ παραυτίκα τὸν ὅρον τῆς τελευτῆς (Theodoret Sp. 119). Diese Auslegung hat, nachdem sie seit Augustin zurücktrat (Pretorius S. 5), in neuerer Zeit wieder mehr Anhänger gefunden. Besonders Feine hat sie ausführlich verteidigt (Gesfr. Ev. S. 138—150, Römerbrief S. 60, etwas verändert Theol. S. 205); er hält es nicht für zuviel behauptet, daß Paulus in 7, 9 „die Schlange als Personifikation der Sünde denke" (Theol. S. 205)[1]. Aber auch viele Ausleger, die nicht die Menschheit in Adam zum Subjekt machen, nehmen an, daß Paulus an Hand der Sündenfallsgeschichte seine Erfahrung oder allgemein den psychologischen Prozeß der Entstehung der Sünde im Menschen beschreibe[2]; zum wenigsten versteht man ἐξηπάτησεν so (siehe oben S. 54). Ja, nach Bandas (S. 41) beschäftigt die Sündenfallsgeschichte Paulus im ganzen ersten Teil des Römerbriefs (5, 12. 19. 21, 6, 6. 12. 23, 7, 7). Der letzten Behauptung kann ich allerdings keinerlei Berechtigung zuerkennen; sie ist denn wohl auch dem Bemühen entsprungen, Röm. 5 und 7 zu harmonisieren. Aber auch die Deutung von Röm. 7 auf die Menschheit in Adam oder die Annahme, die Sündenfallsgeschichte wirke hier ein, scheinen mir dem Tatbestand des Textes zu widersprechen[3]. Zunächst ist die Voraussetzung der Deutung auf Adam, daß man unter ἐντολή das Gebot Gen. 2, 16f. versteht. Aber dann wird es ganz unverständlich, wie sich in dem Abschnitt 7, 7–13 νόμος und ἐντολή zueinander verhalten. Ein verständlicher Sinn ergibt sich nur dann, wenn ἐντολή zusammenfassende Bezeichnung für νόμος ist (siehe oben S. 56). Ferner müßte bei der fraglichen Deutung οὐκ ἐπιθυμήσεις den Inhalt des Verbotes Gen. 2, 17 ausdrücken; dort aber ist zwar von οὐ

---

1 Diese Deutung vertreten ebenfalls H. Holtzmann S. 18, 5, 47, Dibelius S. 122, Preuschen-Bauer Sp. 525 unter 2a und Jülicher, Lagrange, Lietzmann z. St.

2 Z. B. Haering, Kühl, Lipsius, Pretorius, Zahn z. St., Brückner S. 91, Clemen, Sünde S. 211f., Hoppe S. 105, Pfleiderer S. 202, Joh. Weiß, Urchristentum S. 452f., Wernle, Jesus und Paulus S. 75.

3 Gegen Feine vgl. auch Juncker I S. 48—53, Pretorius S. 149 bis 151.

φάγεσθε (und μὴ ἅψησθε 3, 3) die Rede, nicht aber vom Begehren. οὐκ ἐπιθυμήσεις wird aber Röm. 13, 9 in der gleichen allgemeinen Form als Zitat von Ex. 20, 17 verwendet und ebendort als ἐντολή bezeichnet[1]. Daß ferner ἐξηπάτησεν die Tat der Schlange bezeichnen solle, ist schon oben (S. 54) als unnötige Annahme erwiesen worden. Schließlich ist aber überhaupt die ganze Deutung unmöglich. Denn es ist nirgends durch irgend ein Wort angedeutet, daß der Leser zum Subjekt des Geschilderten Adam oder die Menschheit in Adam zu machen habe, ganz abgesehen davon, daß in 7, 14ff. diese Deutung erst recht versagt. Und das Erleben Adams und der in ihm beschlossenen Menschheit konnte auch niemals zum Beweise dafür dienen, daß das mosaische Gesetz nicht Sünde, sondern nur eine Handhabe für die Sünde war.

So scheinen mir sowohl die Deutung auf Paulus wie auf das jüdische Volk oder die Menschheit in Adam dem Text von Röm. 7, 7–13 gegenüber zu versagen. Wenn aber Paulus nicht von sich selber redet, so bleibt nichts anderes übrig, als nach einem andern Subjekt zu suchen und zu fragen, ob das Ich nicht irgendwie eine rhetorische Form zur Ausführung eines Gedankens ist. Auch diese Auslegung ist schon in der alten Kirche vertreten, vielfach aber auch mit einer der oben besprochenen Auslegungen verbunden worden. Einige Exegeten, die diese Auslegung auf 7, 14–24 anwandten, haben das auf 7, 7–13 nicht getan (z. B. Origenes). Doch findet sich die Anwendung auf 7, 7–13 auch häufig, zuerst, soweit ich sehe, bei Ambrosiaster; er bemerkt zu 7, 7c (S. 114): „sub sua persona quasi generalem agit causam“ (vgl. auch zu 7, 5 S. 112: „disputatio haec tangit Judaeos et eos, qui Christiani dicuntur et sub lege volunt vivere“); von Paulus ist bei ihm nirgends die Rede. Dieselbe Auslegung vertrat dann Augustin in seiner ersten Periode, wenn er von 7, 7–25 sagt: „quo loco videtur mihi Apostolus transfigurasse in se hominem sub lege positum, cuius verbis e persona sua loqui-

---

1 Nichts beweisend scheint mir sowohl die Annahme, der Mensch habe Leben gehabt zwischen Gen. 2, 7 und 2, 16 (Jülicher S. 271), wie die Behauptung Pretorius' (S. 150), das Gebot sei sofort nach der Schöpfung erlassen, also habe es keine Zeit des Lebens gegeben. Denn wäre die ganze Deutung an sich möglich, so müßte man auch ohne Beweis dem Paulus zutrauen, daß er die Vorstellung von einer glücklichen Zeit im Paradiese hatte.

tur“ (de div. quaest. ad Simplicianum lib. X. quaest. I 1, MSL 40, 103). Der gleichen Meinung sind ferner Pelagius („hinc in persona eius hominis loquitur, qui legem accipit“ S. 56)[1], Julian v. Eclanum (bei Augustin contra duas epist. Pelag. lib I, VIII. 13. 14, S. 433. 435 und contra Julianum lib. II, III. 3 Sp. 676) und Hieronymus (Epistola 121, 8 S. 34: „non de se loquitur, sed de eo, qui vult post peccata agere poenitentiam, et sub persona sua fragilitatem describit conditionis humanae“); aber Hieronymus kennt daneben auch die Deutung auf Paulus selbst (siehe unten S. 94). Im Mittelalter trat die „rhetorische“ Deutung im Anschluß an den späteren Augustin zurück, wurde aber doch von Einzelnen (Abaelard) vertreten (Reiche S. 61, Pretorius S. 38); Luther bekämpft sie bei Nikolaus v. Lyra (I S. 63, II S. 175, 30). Deutlich hat dann Erasmus diese Meinung wieder aufgenommen, wie mir scheint im unmittelbaren Anschluß an Origenes (zu V. 14 S. 81: „ut exempli gratia de me loquar“, zu V. 18 S. 81f.: „quandoquidem nunc docendi gratia personam suscepi hominis adhuc vitiis et affectibus obnoxii“[2]). Während die Reformatoren (außer Bucer und Musculus) die Deutung von Röm. 7 auf den Christen Paulus vertraten, hat dann der Pietismus sich wieder der voraugustinischen Deutung zugewandt. Bengel gibt zu 7, 7 folgende Erklärung (S. 629): „Saepe Paulus indefinitum sermonem proponit per primam personam, non solum perspicuitatis gratia, sed ex perpetua applicatione ad se ipsum. Et sic hoc loco.“ Und seither ist diese Deutung, besonders im 19. Jahrhundert, viel vertreten worden. Zwar spricht man dort meistens von einer rhetorischen Figur im Anschluß an die Deutung auf Paulus. Aber auch ganz ohne Einbeziehung des Paulus hat man 7, 7–13 so erklärt[3]. Doch ist auch hier bei den meisten Forschern 7, 14ff. der Ausgangspunkt der Erklärung; dort werden wir die Frage also wieder aufnehmen müssen.

Was ist nun zu dieser „rhetorischen“ Erklärung von Röm.

---

1 Nach Souter (Texts and Studies IX 1, S. 187) ist die oben zitierte Augustinstelle als Quelle für Pelagius anzunehmen. Vgl. auch das Pelagiuszitat bei Augustin de gratia Christi 39. 43, CSEL 42, 156f.

2 Vgl. dazu Origenes Sp. 1086: „hic iam doctor Ecclesiae personam in semetipsum suscipit infirmorum.“

3 Vgl. etwa Heitmüller S. 139ff., Benz S. 60f., Goguel, L'apôtre Paul S. 135f., Shears S. 34ff.

7, 7–13 zu sagen? Sie scheint auf den ersten Blick geradeso wenig möglich zu sein wie die abgelehnten Deutungen des Subjekts auf das jüdische Volk oder die Menschheit in Adam. Aber es ist wohl zu beachten, daß ja hier nicht angenommen wird, Paulus führe ein fremdes Subjekt ein, sondern er benütze die erste Person zur Schilderung allgemein menschlicher Erlebnisse (freilich sind in der Geschichte der Exegese diese beiden Auslegungsarten nicht immer scharf geschieden worden). Es scheint allerdings der Stil des Beschriebenen und die Lebendigkeit des zweiten Teiles gegen eine derartige Auslegung zu sprechen. Trotzdem glaube ich, daß die Lösung der Frage in dieser Richtung zu suchen ist[1]. Denn nur so wird es möglich, das richtige Verständnis von ἔζων χωρὶς νόμου, ἐλθούσης τῆς ἐντολῆς und die Forderung, das Ganze als Apologie des Gesetzes zu begreifen, gleichmäßig zur Geltung zu bringen. Aber erledigt kann die Frage erst werden, wenn auch 7, 14–25 in die Betrachtung einbezogen ist. Denn daß beide Abschnitte eng zusammengehören, steht außer Zweifel. Doch ergibt die nähere Bestimmung dieses Zusammenhangs neue Schwierigkeiten. Und wenn um der Geschichte der Exegese willen hier 7, 7–13 zunächst für sich betrachtet worden ist, so kann die eigene Entscheidung über die Deutung natürlich nur an Hand des ganzen Kapitels gegeben werden. Ich wende mich darum jetzt der Betrachtung von 7, 14ff. zu, um dann die Zusammenfassung der exegetischen Erörterungen zu geben.

Wir hatten oben gesehen, daß mit 7, 13 die Erledigung des Einwands 7, 7 beendet war, indem 7, 7–13 zeigte, wie die Sünde das Gesetz zur Tötung des Menschen mißbrauchte. Weil aber dabei noch nicht erklärt worden war, wie dieses Geschehen überhaupt möglich sei, folgt nun die Zurückführung des Geschehens

1 Trotz des Verdikts von Kaftan (S. 99f.): „Es ist die eigene Erfahrung des Apostels, die den Stoff liefert . . . Daß das vielfach von den Auslegern verkannt wird, die auch hier nur Lehre und Theologie finden, verstehe ich nicht. Freilich sind sie auch nicht zu widerlegen; denn wenn sie sich nicht selber durch den Text widerlegt finden, wer vermöchte es dann?“ Ähnlich Glover (S. 38f.): „There are those who do not read autobiography in the seventh chapter of Romans — as if Paul used the first person singular here in the style practised by rhetoricians of the second order — as if such writing could be anything but autobiography!“ Solche Argumentation dient nicht dem Fortschritt der Wissenschaft.

auf die gegensätzliche Wesensart des Menschen und des Gesetzes. Daß der Mensch das Gute will in Übereinstimmung mit dem Gesetze, beweist, daß das Gesetz gut ist. Das böse Handeln des Menschen aber ist durch sein Fleischsein verursacht. So ist im Menschen ein Zwiespalt, aus dem er allein nicht herauskommt, wie 7, 24 zeigt, aus dem jedoch Christus befreien kann. Die Christen sind befreit und können nach dem Geiste wandeln 8, 1ff. Es wird also, wie diese Inhaltsangabe zeigt, die Seinsweise des in 7, 7–13 geschilderten Subjekts in 7, 14ff. zum Beweis für die Möglichkeit der geschilderten Sündenwirkung verwandt. Wenn also dieser Beweis einen Sinn haben soll, so muß das Subjekt in 7, 14ff. das gleiche sein wie in 7, 7–13, ohne daß man voraussetzen müßte, es sei auch beidemale derselbe Zustand des Subjekts geschildert.

Das Natürlichste und Nächstliegende ist auch hier die Annahme, Paulus rede von sich. Und zwar folgt auf den erzählenden Teil 7, 7–13 in 7, 14ff. eine Schilderung im Präsens, die die Annahme nahelegt, Paulus beschreibe seinen gegenwärtigen Zustand als Christ. Daß diese Annahme aber große Schwierigkeiten hat, beweist die Tatsache, daß von den griechischen Vätern nur Methodius (vgl. Bonwetsch a. a. O. S. 136—139) diese Auffassung vertreten hat. Deutlich hat dann Ambrosius ausgesprochen, daß Paulus Röm. 7,23 von sich selber aussage („ipse apostolus, vas electionis dominicae, dicit Röm. 7, 23. sedare hanc pugnam nequierat et ideo ad Christum confugit dicens 7, 24“ De Abraham lib II, VI. 27, CSEL 32 I 2, S. 584; „impugnatur Paulus et videt legem carnis suae repugnantem legi mentis suae . . .; nec de conscientia sua praesumit, sed per Christi gratiam confidit se a mortis corpore liberandum“ bei Augustin contra Julianum lib. II, V. 13 S. 683)[1]. Mit großer Energie hat dann Augustin diese Auslegung verteidigt. Er hatte zwar zuerst die Ansicht vertreten, daß Paulus in 7, 7–24 im Namen des Menschen unter dem Gesetz rede („huc usque (sc. 7, 23) sunt verba hominis sub lege constituti, nondum sub gratia. Iam enim liberatus agnoscens gratiam liberatoris sui dicit 7, 24. 25a“ de div. quaest. LXXXIII quaest. 66, 5, MSL 40, 64; vgl. auch die Stelle oben S. 87). Diese Auslegung findet sich in ganz

1 Vgl. außerdem bei Augustin contra Jul. lib. II, IV 8, MSL 44, 678; opus imperfectum lib. I 67 und 99, MSL 45, 1086 und 1116.

gleicher Weise in Schriften der Jahre 388—397[1]. Dann aber machte Augustin eine Wandlung seiner Auffassung durch, und wo er (in den Jahren 418—419) zuerst wieder auf Röm. 7 zu sprechen kommt, vertritt er die Meinung, Paulus rede in 7, 14ff. von seinem gegenwärtigen Zustande („et alio loco apostolus loquens velut ex suae personae introductione nos instruit dicens: ‚non enim quod volo, hoc ago, sed quod odi, illud facio', id est concupisco, quia et hoc nollet facere, ut esset omni ex parte perfectus" de nuptiis et concupiscentia 37. 30, CSEL 42, 242)[2]. Ausführlich begründet hat Augustin diese Meinung dann gegen Julian in den Schriften Contra duas epistolas Pelagianorum und Contra Julianum, und in den Retractiones hat er die Auslegung der früheren Schriften ausdrücklich zurückgenommen („sic enim prius haec verba sapiebam, quae postea lectis quibusdam divinorum tractatoribus eloquiorum, quorum me moveret autoritas, consideravi diligentius et vidi etiam de ipso apostolo posse intelligi, quod ait 7, 14, quod in eis scriptis, quos contraPelagianos nuper scripsi, quantum potui diligenter ostendi" Retract. lib I, 22, 2, CSEL 36, 105). Seine Meinung ist jetzt etwa folgende (nach contra duas ep. Pel.): Paulus spricht in 7, 14ff. im Präsens und nennt sich fleischlich, weil er noch keinen geistigen Leib hat. Er steht jetzt (νυνί 17) unter der Gnade, die seinen Willen von der Zustimmung zur Begierde befreit hat. Aber er möchte auch frei sein von der Begierde, denn diese herrscht noch in seinem Leibe („hoc est enim perficere bonum, ut nec concupiscat homo; imperfectum est autem bonum, quando concupiscit, etiam si concupiscentiae non consentit ad malum" contra duas

1 Die Stellen sind folgende: De div. quaest. LXXXIII, quaest. 66, MSL 40, 60—66; Expositio quarumdam propos. ex epist. ad Romanos 37—47, MSL 35, 2070—2072; Expositionis epistolae ad Galatas liber unus 47, MSL 35, 2139; De div. quaest. ad Simplicianum lib. I, quaest. I, MSL 40, 103—108.

2 Die Auslegung der späteren Zeit findet sich an folgenden Stellen: De gratia Christi XXXIX. 43, CSEL 42, 156f.; De nuptiis et concupiscentia XXVII—XXXI. 30—36, CSEL 42, 242—247; Contra duas epistulas Pelagianorum lib. I, VIII—XI. 13—24, CSEL 60, 433—444; Contra Julianum lib. II, III. 5, IV. 8, V. 13; lib. III, XXVI. 61; lib. VI, XXIII. 70—73, MSL 44, 675f. 678. 683. 733f. 865—868; Opus imperfectum lib. I, 67 und 99, lib. V, 59, MSL 45, 1086—1089. 1116. 1493; Sermones 151 und 154, MSL 38, 814ff. 832ff.; Retractationes lib. I, 22. 23. 25, lib. II, 27, CSEL 36, 105—107. 113. 125. 131.

ep. Pel. I, X. 19 S. 441). 7, 14b. c und 7, 23b sagt Paulus von sich, nämlich soweit er Fleisch ist. 8, 1 aber besagt, daß nur bestraft wird, wer der concupiscentia nachgibt. Den Abschnitt aber vom Menschen unter dem Gesetz zu verstehen ist unmöglich wegen 7, 17, 8, 1 und besonders 7, 22, da dieses condelectari eine Wirkung der Gnade ist. Paulus redet also von sich, begreift aber ebenso andere unter der Gnade Stehende mit ein.

Man sieht sofort, was die Folge dieser gewandelten Auslegung ist: Augustin sieht sich gezwungen, unter dem Tun des Bösen das (wohl hauptsächlich sexuell verstandene) concupiscere, unter dem nicht erreichten Tun des Guten das Freisein von der concupiscentia zu verstehen (so in allen späteren Schriften)[1]. Und er erkennt sehr deutlich, daß nur unter dieser Voraussetzung die Beziehung auf den Christen Paulus möglich ist, weil sonst Paulus von sich sagte, er begehe Ehebruch usw. (vgl. Sermo 154, 2, Sp. 834 und die ganze Argumentation in contra duas ep. Pel. gegen Julian, der von Augustins Auslegung behauptete „apostolum Paulum vel omnes apostolos dicunt (sc. Augustinus) semper immoderata libidine fuisse pollutos“). Die exegetische Grundlage für diese Erklärung des Wollens und Tuns aber gab ihm die Tatsache, daß 7, 18 in der Vulgata lautete: „Nam velle adiacet mihi: perficere autem bonum, non invenio.“ Dieses perficere bonum deutete er als non concupiscere, während facere bonum heiße „post concupiscentias non ire“ (contra Jul. III, XXVI. 61, Sp. 734; Sermo 154, 12, Sp. 838). Aber diese Auslegung ist erstens willkürlich und beruht zweitens auf einer Inkonsequenz der Übersetzung, die in 7, 18 κατεργάζομαι mit perficio wiedergibt, während in 7, 8. 13. 15. 17. 20 operor für κατεργάζομαι steht[2]. Aber das ist nicht die einzige Abschwächung, zu der sich Augustin gezwungen sieht. Weil es ihm unmöglich schien, daß Paulus von sich sage, er sei verkauft unter die Sünde 7, 14 oder gefangen unter der Sünde 7, 23, nimmt er an, Paulus sage das von sich „carne, non mente“ (contra duas ep. Pel. I, X. 20, S. 441) oder meint: „captivantem dixit captivare conantem, id est ad consentiendum implendumque cogentem“ (de nupt. et

---

1 So hatte auch schon Methodius erklärt (vgl. Bonwetsch a. a. O.).

2 perficere steht für κατεργάζεσθαι noch Eph. 6, 13, efficere Röm. 15, 18, 2. Kor. 5, 5, facere 2. Kor. 12, 12, consummare 1. Petr. 4, 3, sonst immer operari.

concup. XXX. 34, S. 245). οὐ γινώσκω 7, 15 aber (Vulg. intelligo!) wird zu nolo, non approbo, non consentio, non facio (contra duas ep. Pel. I, XI. 23, S. 443). Es dürfte aber klar sein, daß das alles Verlegenheitsauskünfte sind zur Stützung der aus andern Gründen anerkannten Auslegung.

Es wäre nun wichtig zu wissen, warum Augustin sich zu dieser Meinungsänderung genötigt sah. Denn Feine (Gesfr. Ev. S. 168, 1) und Pretorius (S. 33, 1) weisen wohl mit Recht die Meinung zurück, als habe Augustin seine Meinung erst um des Pelagianismus willen geändert. Augustins Sünden- und Gnadenlehre ist, wie heute allgemein anerkannt ist, schon vor dem Kampf mit Pelagius im wesentlichen ausgebildet worden (vgl. Nörregaard in RGG I², Sp. 661). Und die Texte, die Röm. 7 in der zweiten Periode behandeln, weisen, wie mir scheint, in eine andere Richtung[1]. Denn wo sich Augustin ausdrücklich über seine Wendung ausspricht, in den Retractationes (siehe oben S. 91) und contra Julianum (VI, XXIII. 70, Sp. 865f.: „postea melioribus et intelligentioribus cessi, vel potius ipsi veritati"), da führt er den Anstoß zur Wandlung auf die Lektüre verständigerer Ausleger zurück, deren Autorität ihn bewog, die Frage neu durchzudenken. Es wird dabei wohl Ambrosius die Hauptrolle gespielt haben, da er sich auf dessen Auslegung immer wieder beruft[2]. Bei dieser neuen Überlegung sind ihm dann die Bedenken geschwunden, die ihn vorher zur andern Auffassung geführt hatten. „Ich bin fleischlich" war ihm als Aussage des Paulus unmöglich erschienen, weil er es als Sündensklaverei deutete. Dann aber erkannte er, daß der Kampf als Kampf gegen die Begierden zu verstehen sei, in dem auch Paulus noch stand (contra Julianum a. a. O., Retract. 23, 5, S. 113). Außerdem aber wurden ihm die Worte 7, 18, 8, 1 und 7, 23 im Munde des Nichtchristen bedenklich, weil er nunc autem 7, 18 zeitlich faßte und die Freude am Gesetz als Wirkung der Gnade ansah (contra duas ep. Pel. I, X. 22, S. 442f.). Hier

1 In der Augustinliteratur habe ich über diese Frage nichts finden können. Es ist natürlich möglich, daß andere Texte das gezeichnete Bild modifizieren können. Die sonstigen gelegentlichen Zitate aus Röm. 7 ergeben nichts Neues.

2 Neben ihm sind genannt Cyprian und Gregorius (Naz.) contra Jul. II, IV. 8, Sp. 618, Hilarius und Gregorius contra Jul. VI, XXIII. 70, Sp. 866, nur Gregorius op. imp. I, 67, Sp. 1089.

ist also deutlich eine Einwirkung der neuen Gnadenlehre zu spüren. Als Bestätigung wird dann das Verständnis von perficere gedient haben. Überhaupt mußte ihm diese Auslegung sehr willkommen sein, weil sie die Wirkung der Erbsünde noch im Christen zeigte. Und im Kampfe mit den Pelagianern, die die abgelehnte Meinung vertraten, hat sich dann wohl diese neue Auslegung befestigt. Doch läßt sich das nur vermuten, während m. E. die Texte sicher ergeben, daß die Entstehung der neuen Auslegung exegetischen und autoritativen Beweggründen zu verdanken ist[1].

Ich bin auf Augustins Exegese so ausführlich eingegangen, weil er für die Geschichte der Exegese entscheidend ist; zugleich aber läßt sich bei ihm sofort erkennen, welche rein exegetischen Folgen diese neue Auslegung haben muß. Und schließlich ergibt sich bei einer Prüfung der Frage, wie die neue Anschauung entstanden ist, daß es sehr wenig den Tatsachen entspricht, wenn Bonwetsch (S. 156) behauptet, an der Exegese von Röm. 7 zeige sich das Verständnis der Gemeinschaft mit Gott, und wenn Pretorius meint (S. 162), die Deutung von Röm. 7 auf den Nichtchristen sei immer ein Zeichen des Semipelagianismus gewesen.

Augustins spätere Auslegung, die auch Hieronymus gelegentlich teilt (Tractatus in psalmos, Anecdota Maredsolana III 2 S. 212, 222 „si Paulus apostolus, vas electionis, . . . dicit Röm. 7, 23. 24, si ille insidias corporis timet, nos securi sumus ?", 270), obwohl er sich sonst an Origenes anschließt (s. S. 88), hat im großen und ganzen das Mittelalter beherrscht (siehe oben S. 88). Energisch hat sie dann Luther wieder aufgenommen im Gegensatz zu Lyra und mit ausdrücklicher Berufung auf Augustin (besonders contra Julianum). In den Scholien führt er 12 Punkte an, die für 7, 14ff. beweisen, daß von den Christen die Rede ist (II S. 170—176); dabei ist immer wieder das Hauptargument, daß der carnalis ja das Böse gerne tue und das

1 Falsch ist es, wenn Prat (I S. 274) aus dem posse intelligi von Retract. I 23 schließt, Augustin habe die alte Anschauung neben der neuen nicht verworfen. Denn, abgesehen von der Energie, mit der Augustin die neue Anschauung gegen Pelagius und Julian verteidigt, schon das melius intelligi in Retr. I 22, 2 und das probabilius in Retr. II 27, 1 zeigen, daß das posse nur besagt, daß die ihm sonst wahrscheinliche Auslegung auch exegetisch möglich ist.

Gesetz hasse, während Paulus auch sine molestiis repugnantis carnis sein wollte. Und zum Beweis wird dann mit Augustin facere und perficere unterschieden und das Tun des Bösen auf das Fleisch beschränkt; der carnalis aber habe gar keinen inneren Menschen. Darin unterscheidet sich Luther also gar nicht von Augustin. Dagegen legt er großen Wert darauf, daß Wollen und Tun Sache ein und desselben Menschen sei; „simul iustus est et peccat" (II S. 176). Und dadurch kommt Luther zu einer schärferen Betonung des Verschuldenden an diesem Zustand des Christen, weil er auch für das Tun des Fleisches sich verantwortlich weiß, das Augustin nur als Verhängnis empfunden hatte (vgl. Bonwetsch S. 156). Die persönliche Ursache zu dieser Deutung aber war seine eigene Erfahrung vom Vorhandensein und der Sündhaftigkeit der Konkupiszenz in sich, dem Christen; denn er faßte die Konkupiszenz als Ichwille, nicht als sinnliches Begehren wie Augustin[1]. Und diese seine Konkupiszenzlehre fand er in Paulus wieder. „Er versteht unter dem paulinischen Begriff Fleisch den natürlichen Menschen, der nicht Gott, sondern das Seine sucht. Exegetisch steht er also auf dem Boden der Anschauung, die wir glaubten ablehnen zu müssen" (Braun S. 102). Aber dadurch sah er sich genötigt, in Röm. 7 die Deutung auf den Menschen unter dem Gesetz zu verwerfen, weil er diesem in der Tat den Wunsch nach völliger Reinheit nicht zutrauen konnte (Braun S. 122). Und Augustins exegetische Hilfen haben ihm dann zur Befestigung seiner Meinung gedient. So beruht Luthers tiefere Deutung auf eigener religiöser Erfahrung, kommt aber in der Behandlung des Textes Augustin fast gleich[2].

Luthers Auslegung wurde dann lange Zeit bis auf wenige Ausnahmen herrschend. Spener wurde es fraglich, ob V. 18 und 19 von Paulus gelten könne, aber zur voraugustinischen Auslegung kehrte erst A. H. Francke zurück. Seither ist diese Auslegung, bei den Katholiken allgemein verbreitet, auch unter den protestantischen Auslegern die übliche geworden[3]. Doch

---

1 Vgl. Karl Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, I² Luther, S. 62—66, 130, 141.

2 7, 25a allerdings erwähnt Luther überhaupt nicht (vgl. Zahn S. 365, Anm. 21).

3 Näheres über die Auslegung seit der Reformation bei Pretorius S. 40—49, Tholuck S. 357—359.

hat die augustinische Auslegung in mancherlei Abwandlungen immer wieder energische Verteidiger gefunden. So hat Feine angenommen, Paulus schildere in 7, 14ff., wie er noch sündig sei, sofern seine sarkische Beschaffenheit ins Auge gefaßt wird; Ablehnung findet aber Augustins Deutung auf Begierden. Doch ist nicht der Wiedergeborene im engeren Sinne gemeint (Gesfr. Ev. S. 150—168)[1]. Nach Zahn beschreibt Paulus eine in der Gegenwart andauernde Beschaffenheit seiner Natur. Die Tatsache, daß das gute Wollen in ihm seiner Natur entgegensteht, ist erst durch die Bekehrung entstanden. Paulus beschreibt nicht den vom Geist Wiedergeborenen, sondern nur den, der sich zu Gott bekehrt und Gottes Willen zu dem seinen gemacht hat (Röm. 363—365). Engel hat sogar im Anschluß an Luther wieder die Deutung des „Tuns" auf böse Gelüste vertreten und behauptet, die Rede sei hier vielfach „synekdochisch", die Aussagen bezögen sich nur auf einen Teil des Paulus und einen Teil seines Tuns (S. 19ff.). Berechtigterweise hat er darin keine Nachfolge gefunden[2]. Ausführlich hat schließlich Pretorius sich dafür eingesetzt, daß Paulus in 7, 14ff. eine noch gegenwärtig fortbestehende Beschaffenheit seiner menschlichen Natur beschreibe (bes. S. 118, 172ff.). Alle übrigen Vertreter dieser Auslegung[3] unterscheiden sich von diesen ausführlichen Erörterungen nicht wesentlich, so daß ich bei der Besprechung dieser Ansicht alle Einzelmeinungen beiseite lassen kann.

Ehe ich an die Erörterung dieser vielbehandelten Frage herangehe, ist von vornherein die Terminologie „Wiedergeboren

---

1 Die gleiche Auffassung Römerbrief S. 118, Theologie[1] S. 263f., [2] S. 249f.; dann aber scheint er seine Meinung geändert zu haben. Denn Theol.[3] S. 261 heißt es: „7, 14 schildert den Zustand, den der Mensch oder wenigstens jeder Jude seit Adams Fall in sich feststellt" (vgl. S. 215, 326), ebenso Theol.[4] S. 205, 172, 260.

2 Außer bei M. Meyer, P. als armer Sünder S. 54ff.; vgl. gegen Engel Wilde S. 377—380.

3 Zu nennen sind hier K. Barth S. 253, Behm S. 15, Clemen, Sünde S. 112, Paulus I S. 99f., Grundged. S. 5f., Deißmann S. 53f., 74, 140, Dove S. 234, Goguel, L'apôtre Paul S. 13f., 322f., Introduction IV 2, S. 227 Anm. 1, Jhmels S. 16f., 49f., M. Meyer, P. als armer Sünder S. 54ff. (anders noch die Sünde des Christen S. 73), Moe S. 312, Mühlau S. 231ff., Peabody S. 8, 220, 243, Pfleiderer S. 166, Schlatter, Theol. S. 241; ohne ausdrücklich von Paulus zu reden, vertreten die Deutung auf den Christen noch Kögel S. 32, Schlatter, Erläut. S. 104, Sommerlath S. 120, Sprenger S. 46.

— Unwiedergeboren" abzulehnen, weil Paulus diese Termini nicht kennt und die Unsicherheit der Abgrenzung keine Gewähr für exakte Erörterung bieten kann. Vielmehr muß man von Christ und Nichtchrist reden[1]. Aber auch dazu ist von vornherein zu bemerken, daß es falsch ist, von der Fragestellung auszugehen, ob Paulus hier den Christen oder Nichtchristen meine. Vielmehr kann die Frage nur lauten, ob bei näherer Prüfung der Eindruck sich bewährt, Paulus beschreibe in Röm. 7, 14ff. seine eigene gegenwärtige Erfahrung.

Es ist also zu prüfen, ob der Text dem Zusammenhang nach und aus sich selbst heraus so verstanden werden kann. Betrachten wir zuerst den Zusammenhang, so ist schon darauf hingewiesen worden, daß die Erörterung 7, 14ff. nur dann zur Begründung von 7, 13 dienen kann, wenn in beiden Abschnitten dasselbe Subjekt vorhanden ist. Wenn also, wie ich gezeigt habe, 7, 7–13 nicht auf Paulus bezogen werden kann, so muß diese Deutung auch für 7, 14ff. fraglich sein. Doch soll dieser Gedanke zunächst zurückgestellt werden. Noch eine andere Folgerung ergibt sich aber aus dem Zusammenhang der beiden Abschnitte. In 7, 7–13 war der Zusammenhang von Sünde und Gesetz in dem Erfahren eines Ich geschildert worden, das zum Gesetz in Beziehung trat. Wenn nun in 7, 14ff. dieses Erfahren mit der Beschaffenheit des Ich begründet wird, so muß dieses Ich dasselbe sein wie im ersten Abschnitt, d. h. es muß zum Gesetz in Beziehung stehen. Nur dann wird auch 7, 16 σύμφημι τῷ νόμῳ und 7, 22 συνήδομαι τῷ νόμῳ verständlich. Nun ist aber das Ziel der Erörterung 7, 1–6, daß die Christen vom Gesetz frei seien, weil sie mit Christus gestorben sind, und es hieß 7, 6 abschließend νυνὶ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου . . . ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος. Demnach kann Paulus in 7, 14ff. schwerlich von sich als einem Christen sagen, er stehe unter dem Gesetz (vgl. auch 6, 14)[2].

Noch deutlicher aber spricht gegen diese Deutung der Zusammenhang mit Kap. 8[3]. Es kann nicht zweifelhaft sein,

---

1 Vgl. Feine, Gesfr. Ev. S. 152, 1, Garvie, Exp VII 5, S. 199, H. Holtzmann S. 33, 2.

2 Vgl. Hoppe S. 109.

3 Es ist m. E. ein schwerer Fehler der monographischen Darstellungen von Wieseler, Westphal, Engel und Pretorius, daß sie ihre exegetische Erörterung mit 7, 25 abbrechen.

daß 8, 1ff. von den Christen redet. Sie sind frei von aller Verdammnis, weil der Geist sie von Sünde und Tod befreit hat. Sie wandeln darum οὐ κατὰ σάρκα, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα. Nun ist aber in 7, 14ff. ein Mensch geschildert, der nicht nur σάρκινος und darum verkauft ist unter die Sünde, sondern der auch gegen besseres Wollen dem Willen des Fleisches folgen muß und keinen Weg zur Erlösung aus diesem Zustand sieht. Unmittelbar neben der futurisch gefaßten Frage 7, 24 steht aber der 8, 1. 2 vorausnehmende Satz 7, 25a, nach dem die Erlösung für die Christen geschehen ist. Denn 7, 25a kann nur als Dank für geschehene Erlösung gefaßt werden, weil es 8, 1 vorausnimmt und dort gesagt ist, die Christen seien in der Gegenwart (νῦν) von aller Verdammnis befreit (vgl. den Aorist in 8, 2)[1]. Wenn aber die Christen befreit sind, so kann Paulus nicht als Christ die verzweifelte Frage nach dem Erlöser in 7, 24 aussprechen und als derselbe Christ in 7, 25a. 8, 1ff. beantworten. Außerdem ist es unmöglich, daß von dem Ich, das nach 7, 14 unter die Sünde verkauft, nach 7, 23 Sklave der Sünde ist, in 8, 2 gesagt wird, es sei von Sünde und Tod befreit.

Schon der Zusammenhang macht es also unmöglich, in 7, 14ff. eine Beschreibung des gegenwärtigen Zustandes des Paulus und damit der Christen zu sehen. Das Gleiche gilt aber auch vom Inhalt des Abschnitts. Der hier geschilderte Mensch ist σάρκινος und darum Sklave der Sünde. Er hat den Willen, das Gute zu tun, muß sich aber der in seinem Fleisch wirkenden Sündenmacht fügen, die das Böse bewirkt. Er weiß sein Sollen und ist darum κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον auf seiten des Gesetzes, kann sich aber der Übermacht der ἁμαρτία in der σάρξ nicht erwehren und weiß auch keine Hilfe. Ist es nun denkbar, daß Paulus diesen Zustand als gegenwärtigen beschreibt? Mit andern Worten: kann Paulus von sich bekennen, daß er der Sünde hilflos unterworfen und ohne Retter ist? Diese Frage muß unbedenklich verneint werden. Denn der hier beschriebene Zustand widerspricht, wie ich glaube, in jeder Beziehung der Vorstellung des Paulus vom sittlichen Zustand des Christen.

Allerdings ist diese Frage sehr verschieden beantwortet

---

1 Gegen Goguel, L'apôtre Paul S. 322, der aus ῥύσεται schließen will, der Dank 7, 25a entspringe der Hoffnung, in der Zukunft befreit zu werden.

worden und kann hier nicht in ihrem ganzen Umfang erörtert werden. Doch sind einige Punkte ganz sicherzustellen. Wernle hatte in seiner Schrift „Der Christ und die Sünde bei Paulus" (1897) die Behauptung durchzuführen versucht, Paulus habe sich selber nicht als Sünder gefühlt und in den Gemeinden zwar der vorhandenen Sünde durch Ermahnungen Rechnung getragen, aber in der Theorie die Christensünde ignoriert[1]. Diese These hat allseitigen Widerspruch hervorgerufen[2] und wurde von Wernle selbst später zurückgenommen (Anfänge[2] S. 197ff.); hier wird anerkannt, daß Paulus sich nicht für sündlos habe halten können und nicht enthusiastisch vor der Wirklichkeit die Augen verschloß. Ins entgegengesetzte Extrem fiel Max Meyer in seiner Schrift „Der Apostel Paulus als armer Sünder", in der er zeigen wollte, eine wie gewaltige Sprache auch bei Paulus die Sünde noch führe, d. h. die fleischliche Begierde, die Paulus als Sünde ansah, wofür dann auch Röm. 7 als Beleg angeführt wird. Windisch hat dann in ausführlicher Untersuchung (Taufe und Sünde S. 98—225) aller Briefe gezeigt, daß Paulus die Sünde nicht als normale Begleiterscheinung des Christenlebens aufgefaßt, aber auch nicht vor der Wirklichkeit die Augen verschlossen hat. Neben der Anschauung von der radikalen Entsündigung steht die Christenparänese. Aber diese Paraenese faßt Windisch als bloße Redeform. Paulus gebraucht die Bußforderung, ohne daß er damit immer sagen will, daß ihre Voraussetzungen auf die empirische Wirklichkeit paßten. Damit wird aber, wie mir scheint, Windisch dem „Nebeneinander" von Indikativ und Imperativ nicht gerecht. Denn nicht nur an einer Stelle, sondern immer wieder stellt Paulus direkt neben die Feststellung der vorhandenen Befreiung von der Sünde die Forderung zur Entsündigung: ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ἦτε νέον φύραμα, καθώς ἐστε ἄζυμοι (1. Kor. 5, 7)[3].

---

1 Ähnlich Clemen, Sünde S. 111ff.

2 Vgl. Mühlau S. 230ff., Jacoby S. 326f., Juncker I, S. 205ff., Titius S. 80ff., auch M. Meyer, Die Sünde des Christen usw.

3 Die sonstigen Darstellungen bewegen sich im großen und ganzen entweder in der Richtung Windischs (z. B. Bousset, Kyrios S. 118f., 129, Jesus der Herr S. 47ff., Morgan S. 152ff.) oder des späteren Wernle (z. B. Büchsel S. 434ff., Deißmann S. 140, Deißner S. 140ff., H. Holtzmann S. 164ff., Jhmels S. 13ff., Juncker II, S. 95ff.,

Bultmann (ZNT 1924, S. 123ff.) hat darum mit Recht die Forderung erhoben, über die Nebeneinanderstellung der sich widersprechenden Aussagen zum Verständnis des sachlichen Zusammenhangs beider Gedankenreihen vorzudringen. Denn daß die Bußforderungen „alte Gewohnheit der Gesetzesreligion und der Bußpredigt und nicht schwer zu nehmen" seien (Weinel, Theol.[3] S. 322), kann man doch nur behaupten, wenn man übersieht, daß die Imperative aus den Indikativen abgeleitet werden (vgl. Röm. 6, 12 οὖν, 8, 12 ἄρα οὖν, 1. Kor. 5, 7 καθώς, Gal. 5, 25 εἰ ζῶμεν, καὶ στοιχῶμεν). Aber Bultmann kommt nun seinerseits zu dem Extrem, die Sündigkeit bzw. Sündlosigkeit als empirisch wahrnehmbar zu bestreiten und nur in den Glauben zu verlegen. „Der Gerechtfertigte ist der konkrete Mensch, der die Last seiner Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft trägt, der also auch unter dem sittlichen Imperativ steht" (S. 137). Und dieser Gläubige hört nie auf, ἀσεβής zu sein und ist immer als ἀσεβής ein Gerechtfertigter. Darum gilt ihm der Imperativ, der wie die Rechtfertigung durch Gottes χάρις bestimmt ist. Windisch hat in seiner Erwiderung (ZNT 1924, S. 265ff.) mit Recht darauf hingewiesen, daß sowohl die sittliche Wandlung der Taufe und Rechtfertigung wie auch der sündige Zustand des Nichtchristen wahrnehmbar sind. Er erklärt seinerseits die Antinomie aus dem Widerspruch der Terminologie der sakramentalen Entsündigung und der ethischen Entsündigungsforderung. Paulus führe das sakramentale Geschehen in den Willen über. Aber damit ist der Tatbestand auch nicht erklärt. Denn es ist gerade die Frage, was Paulus sachlich dazu veranlassen kann, die ethischen Imperative aus den Indikativen abzuleiten, bzw. welche Vorstellung vom sittlichen Zustand des Christen dieser Ableitung zugrunde liegt.

Zuletzt hat Kooy die Frage der Christenparänese ausführlich erörtert. Er stellt fest, daß die radikale Veränderung des Gläubigen sittlicher, nicht naturhafter Art und darum die sittliche Entwicklung Resultat persönlicher Anstrengung sei. Daraus sind die Imperative zu erklären (S. 104). Auch Paulus weiß sich schuldig (S. 112); das posse non peccare rechtfertigt

---

Lietzmann S. 66, O. Moe S. 311ff., Mündle, Religion u. Sittlichkeit S. 466ff., Weinel, Theol. S. 260, B. Weiß, Theol. S. 337, Joh. Weiß, Urchristentum S. 400ff., 448f.).

nicht die Idee eines sündlosen Christen (S. 128). Die Paränese ruht auf dem göttlichen Tun, das durch die aoristischen Indikative beschrieben wird (S. 130). Diese Beschreibung des Tatbestands ist ohne Zweifel richtig. Aber auch Kooy gelingt es nicht, aus der von Paulus geschilderten Erlösung verständlich zu machen, inwiefern sie der Anlaß zu sittlichen Ermahnungen sein kann. Der Lösung dieser Frage kann man, wie mir scheint, auch nur näher kommen, wenn man, wie Windisch in seinem Buch in anderer Weise getan hat, alle in Betracht kommenden Stellen der Briefe auf ihren inneren Zusammenhang hin genau analysiert und aufzuzeigen versucht, was die Erlösung für die sittliche Umwandlung der Christen bedeutet und inwiefern sie noch unvollkommen ist und Veranlassung zur Paränese sein kann.

Freilich kann und soll diese Aufgabe hier nicht gelöst werden. Doch hat der Überblick über die Forschungsergebnisse gezeigt, daß eine Behauptung ganz sicher aufgestellt werden kann: Paulus hat weder sich noch seine Gemeinde empirisch für sündlos gehalten. Für Paulus selbst geht das aus den hierfür immer wieder angeführten Stellen 1. Kor. 9, 26f., 4, 4 zweifellos hervor. 1. Kor. 4, 4 zeigt zwar nicht, daß Paulus sich irgendwelcher Untreue in seinem Beruf bewußt ist, aber setzt jedenfalls die Möglichkeit der Schuldigsprechung durch Gott, also auch der Verschuldung von seiten des Paulus voraus. Und ebenso rechnet Paulus 1. Kor. 9, 27 mit der Möglichkeit, ἀδόκιμος, d. h. vor Gott unbewährt zu werden. Auf denselben Gedanken führen auch Röm. 14, 10; 2. Kor. 5, 10, wo sich Paulus in die Erwartung des zukünftigen Gerichts mit einschließt[1]. Aben neben diesem Bewußtsein der möglichen Sünde stehen die Bekenntnisse, daß er ganz frei geworden sei vom fleischlichen Wandel (2. Kor. 10, 3, 13, 6), weshalb er sich als Beispiel hinstellen kann (1. Kor. 4, 16, 11, 1; Phil. 3, 17, 4, 9). Phil. 3, 12 aber, das immer wieder als Beleg dafür angeführt wird, Paulus habe sich für sittlich unvollkommen gehalten[2], redet zweifellos nicht von sittlicher,

---

1 Nicht hierher gehören aber 1. Kor. 11, 31f.; Röm. 13, 12, wo Paulus seine Person nicht mit einschließt; siehe Windisch, Taufe und Sünde S. 139, 192.

2 M. Meyer, Paulus als Sünder S. 27, Clemen, Sünde S. 112f., Juncker II, S. 97, Moe S. 312, Mundle, Rel. u. Sittl. S. 468; dagegen Wernle, Sünde S. 6, Windisch, Taufe und Sünde S. 119f., Deißner S. 141. Interessant ist in diesem Zusammenhang Augustins Sermo 154. A. stellt die Frage, ob Paulus in 7, 14ff. von sich selbst rede. Weil das be-

sondern von religiöser Unvollkommenheit. Paulus stellt in 3, 5. 6 seine pharisäischen Vorzüge dar und erklärt dann, das habe er alles seit seiner Bekehrung für wertlos achten lernen und halte es auch jetzt für wertlos um Christi willen, um Christus zu gewinnen und zu seiner Auferstehung zu gelangen. „Nicht als ob ich . . . erfaßt hätte oder schon vollendet wäre, ich eile aber, ob ich auch erfassen möchte, da ich ja auch von Christus Jesus erfaßt bin.“ Ich glaube nicht ergriffen zu haben, aber strecke mich nach dem, was vorne ist, und jage dem Preis der Berufung Gottes nach oben nach. Die Frage ist nun, was das Objekt zu ἔλαβον und καταλάβω ist. Nach dem Zusammenhang sind nur zwei Antworten möglich. Als Ziel des Strebens seit der Bekehrung war in 3, 8–11 Christus und die Auferstehung von den Toten genannt, und das Objekt zu ἔλαβον ist dementsprechend entweder Christus oder die Auferstehung. Für das Objekt „Christus“ kann man anführen, daß als Begründung des διώκω εἰ καταλάβω der Satz steht: ἐφ' ᾧ καὶ κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ[1]. Doch scheint mir gerade diese Begründung recht unwahrscheinlich, zumal Paulus Christus schon ergriffen hat. Vielmehr ist wohl das Ergriffensein von Christus der Realgrund für die Möglichkeit, der Auferstehung Christi teilhaftig zu werden, und danach geht des Paulus Streben[2]. Jedenfalls aber ist das Ziel des λαμβάνειν und τελειοῦσθαι die endgültige Christusgemeinschaft[3], nicht die sittliche Vollkommenheit. Und eine Bestätigung für diese Auslegung ist 3, 15f., wo gesagt ist, daß die τέλειοι solche Gesinnung (wie 3, 12–14) haben, dann aber auch danach wandeln sollen, und Paulus ist dafür ein Beispiel 3, 17.

Ebenso ist schließlich auch Gal. 2, 20 kein Beleg für gegenwärtiges Sündenbewußtsein. Paulus sagt dort, er sei mit Christus

---

zweifelt wird, sucht er nach anderen Stellen, die unzweifelhaft zeigen, daß Paulus infirmitatem animi hatte. Phil. 3, 12–14 wird beiseite geschoben, da nach manchen Auslegern Paulus diese Worte sage, weil er noch nicht zur Unsterblichkeit gekommen sei (nicht „Vollendung der Gerechtigkeit“). Als Beweis dient dann 2. Kor. 12, 7, wo freilich heute kaum mehr jemand fleischliche Gelüste beschrieben sieht (vgl. Schauf S. 131, 1).

1 So Dibelius im Handbuch zum N. T.[2] z. St., Preuschen-Bauer Sp. 730 unter g.

2 So Bousset, Kyrios S. 119, 1, Deißner S. 71f., Wikenhauser, Christusmystik S. 80.

3 Vgl. Lohmeyer z. St. bei Meyer[8].

gekreuzigt, so daß nun Christus in ihm lebt; „was ich aber jetzt im Fleische lebe, das lebe ich im Glauben an den Gottessohn, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat". Vorher war 2, 15ff. davon die Rede, daß nur durch den Glauben, nicht durch das Gesetz Gerechtigkeit zu erlangen ist. Paulus aber ist dem Gesetz gestorben und so zum Leben gekommen, d. h. Christus lebt in ihm. Wenn nun in 2, 20b gesagt wird, daß er, was er im Fleische lebe, im Glauben lebe, so kann das nur eine Einschränkung sein. νῦν, in der Gegenwart, lebt er noch ἐν σαρκί, und so lange wirkt sich das Leben Christi in ihm darin aus, daß er im Glauben an Christus lebt. ζῆν ἐν σαρκί besagt aber dabei nicht mehr als „im irdischen Leibe leben" (vgl. Phil. 1, 22) und ist „Synonymon für das ‚Noch nicht im Himmel sein.'"[1]. Solange er auf Erden lebt, lebt Christus in ihm durch den Glauben (vgl. auch 2. Kor. 5, 7). Von sittlicher Unvollkommenheit ist also auch hier nicht die Rede.

Es läßt sich demnach zusammenfassend sagen, daß Paulus sich nicht für sündlos hielt, sondern mit der Möglichkeit des Schuldigseins rechnete, aber sich keiner einzelnen Sünde bewußt war, zum mindesten nichts davon gesagt hat. Dann aber ist es ausgeschlossen, Röm. 7, 14ff. als Gegenwartsbekenntnis des Paulus aufzufassen. Denn wer sich als Beispiel hinstellen kann, wer sagen kann οὐδὲν ἐμαυτῷ σύνοιδα, der kann nicht zu gleicher Zeit sagen: τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; Denn wenn auch sittliche Kämpfe innerer Art nicht ausgeschlossen sind, so verträgt sich mit dem dargestellten Bewußtsein des Paulus doch nicht das Übermanntwerden und Versklavtsein durch die Sünde und ganz besonders nicht die hilflose Frage 7, 24. Vor dieser Tatsache kann auch nicht die Annahme retten, die Schilderung entstamme wohl einer besonders trüben Stimmung des Paulus (Clemen, Sünde S. 112). Denn dann ist nicht mehr verständlich, warum ganz unvermittelt die Stimmung 7, 25, 8, 1ff. daneben gestellt und gar in 7, 25b das Vorhergehende zusammengefaßt werden kann. Überhaupt aber sehe ich keine Berechtigung, mit solchen psychologischen Argumenten einen Text erklären zu wollen. Geradesowenig aber ist geholfen mit der Behauptung, es sei ein gegenwärtig andauernder

1 Windisch, Taufe und Sünde S. 156, vgl. Deißner S. 96, Sokolowski S. 29ff., Burton, Gal. S. 138.

Zustand des Paulus geschildert, aber nur nach der Seite seiner Natur[1]. Denn damit wird an Paulus die Unterscheidung von Natur und Gnade herangebracht, die er nicht kennt. Es kann sich für Paulus nur um die Frage handeln, ob der Mensch das πνεῦμα empfangen hat oder nicht. Ein pneumatischer Mensch aber redet hier nicht, also auch nicht Paulus selbst.

Dann aber kann in Röm. 7, 14ff. das präsentische Ich nicht im gewöhnlichen Sinn zur Beschreibung eigener Zustände verwandt sein, sondern muß irgendwie „rhetorische" Bedeutung haben. Da sind dann nur noch drei Möglichkeiten vorhanden. Entweder redet Paulus zwar nicht von sich, aber doch von der sittlichen Lage des Christen; oder er versetzt sich in seinen vorchristlichen Zustand zurück; oder schließlich, er spricht im Namen des Nichtchristen. Von diesen Lösungen ist die erste am wenigsten wahrscheinlich. Denn wenn Paulus nicht von seiner christlichen Gegenwart redet, ist es schwer verständlich, wie er im Namen des Christen reden soll. Aber auch inhaltlich ist diese Deutung unmöglich. Paulus hat die Christen nicht für sündlos gehalten, sondern gewußt, daß sie zwar eine neue Kreatur, aber doch noch im Fleische sind und damit den Versuchungen unterliegen können. Darum die häufigen Mahnungen. Ja, es ist so, daß an die Beschreibung des neuen sittlichen Zustandes der Christen fast regelmäßig sich die Mahnung anschließt, diesem Zustand gemäß zu wandeln (Röm. 6, 1ff., 12ff.; 15ff., 19; 8, 1ff., 12f.; 1. Kor. 6, 11. 12ff.; 15, 56f. 58; Gal. 5, 24. 25). Und an die Christen ergehen Bekehrungsmahnungen, die sicher nicht bloß der missionarischen Gewohnheit entspringen (Röm. 13, 12f.; 1. Kor. 5, 7, 10, 8–10. 12; 2. Kor. 7, 1; Gal. 5, 13. 16, 6, 7. 8; Kol. 3, 5. 6). Aber wie diese Imperative auch mit den Indikativen zusammenhängen mögen, sicher ist, daß ihnen die Möglichkeit des Befolgtwerdens zugrunde liegt. Das Normale ist für den Christen das Leben κατὰ πνεῦμα, und dieses πνεῦμα, das jeder Christ besitzt (Röm. 8, 9), ermöglicht es dem Christen jederzeit τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦσθαι (Röm. 8, 13, vgl. 1. Kor. 10, 13)[2]. Der in Röm. 7, 14–24 beschriebene Mensch hat aber diese Fähigkeit nicht, er ist δοῦλος der Sünde und kennt keinen Befreier. Und, wie oftmals mit Recht hervorgehoben worden ist, dieser Zu-

1 Zahn S. 363, Pretorius S. 118, Pfleiderer S. 166.
2 Vgl. dazu Mittring S. 95.

stand in Röm. 7 rührt daher, daß dem dort beschriebenen Menschen das πνεῦμα fehlt. Ihmels (S. 50) hat gegen dieses Argument eingewandt, daß das Wirken des Geistes nur in menschlichen Willensakten sich durchsetzen und sich darum immer wieder das Bewußtsein der eigenen Unfähigkeit aufdrängen könne. Die Zuwendung zu Christus sei stets durch erneutes Innewerden des eigenen Unvermögens vermittelt zu denken. Und deshalb verstehe sich von selbst, daß Paulus hier das πνεῦμα noch nicht einführen dürfte. Aber abgesehen davon, daß hier sehr deutlich lutherische Theologie an Paulus herangetragen ist, — es ist ein unmöglicher Gedanke, daß Paulus beim Christen vom πνεῦμα sollte abstrahieren können, wie auch Zahn (S. 365) mit seiner Unterscheidung von Wiedergeborenem und Bekehrtem annimmt[1].

Weil in Röm. 7, 14ff. das πνεῦμα fehlt, ist auch der Hinweis auf Gal. 5, 16–18 als „authentischen Kommentar"[2] falsch. Vielmehr zeigt diese Stelle (ähnlich wie Röm. 8, 4–13) deutlich die Vorstellung des Paulus vom Christen im Gegensatz zu Röm. 7. In Gal. 5, 1–12 setzt Paulus auseinander, daß die Christen frei sind und sich darum nicht mehr unter das Joch des Gesetzes bringen lassen dürfen. Aber sie dürfen ihre Freiheit auch nicht mißbrauchen, sondern sollen einander dienen. Dann wandeln sie im Geist und erfüllen des Fleisches Begierden nicht (5, 13–16). „Denn das Fleisch begehrt wider den Geist, der Geist aber wider das Fleisch, denn diese (beiden) stehen gegen einander, damit ihr nicht, wenn ihr etwas tun wollt, es tun könnt. Wenn ihr aber im Geist wandelt, seid ihr nicht unter dem Gesetz." Es folgt eine Aufzählung der Fleisches- und Geisteswerke. Die Christen aber haben das Fleisch mitsamt seinen Wirkungen gekreuzigt. Wenn wir im Geiste leben, laßt uns auch im Geiste wandeln 5, 17–25. Der Grundgedanke des Abschnitts ist also: wandelt im Geist, denn ihr habt das Fleisch gekreuzigt; dann seid ihr nicht mehr unter dem Gesetz. Die Christen sind also im Geist und haben die Möglichkeit und darum die Pflicht, demgemäß zu leben. Daß der Mensch von Röm. 7 diese Möglichkeit nicht hat, ist schon betont

1 Ähnlich auch Clemen, Paulus I, S. 99f. Gegen Zahn vgl. Kühl S. 246.

2 Mühlau S. 234, ähnlich Moe S. 313, Pretorius S. 177, Tholuck S. 360, Trümpert S. 12. Dagegen Juncker I, S. 142, Lagrange, Épître aux Galates² 1926, S. 147, van Veldhuizen S. 108.

worden. Nun schiebt sich aber mit Gal. 5, 17 in den besprochenen Abschnitt ein Gedanke ein, der an Röm. 7 zu erinnern scheint: Fleisch und Geist stehen gegeneinander, so daß ihr nicht tun könnt, was ihr wollt. Aber die Verwandtschaft ist nur scheinbar. In Gal. 5, 16 ist durch einen Imperativ festgestellt, daß die Christen durch den Geist das Fleisch bezwingen können. Und V. 17 erklärt nun, warum sie dies ἐπιθυμίαν σαρκὸς μὴ τελεῖν nötig haben. σάρξ und πνεῦμα stehen im Kampfe, so daß der Mensch nicht tut, was er will, d. h. aber entweder der σάρξ oder dem πνεῦμα folgt. Wenn die Christen aber im Geiste wandeln, sind sie nicht unter dem Gesetz 18 = führen sie des Fleisches Begierden nicht aus 16. Der Satz 5, 17 will also nur sagen, daß der Mensch von σάρξ oder πνεῦμα beherrscht wird. Und wenn vorher und nachher die Aufforderung steht, nach dem Geiste zu wandeln, so liegt dem unausgesprochen die Voraussetzung zugrunde, daß die Christen nach dem Geiste wandeln können, sich nur von ihm beherrschen zu lassen brauchen, um frei zu sein von der Herrschaft der σάρξ (Gal. 5, 24. 25). Der Sinn von Gal. 5, 17 ist also nicht, daß die Christen ohnmächtig dem Kampf von σάρξ und πνεῦμα zuschauen, sondern daß sie entweder der σάρξ oder dem πνεῦμα dienen müssen; und daß sie dem πνεῦμα dienen können, ist 5, 16. 18 vorausgesetzt. Man kann also nur, wenn man 5, 17 aus dem Zusammenhang reißt, in diesem Vers eine Parallele im Christenleben entsprechend Röm. 7, 14ff. finden. In Wirklichkeit besagt Gal. 5, 16–18 gerade die Fähigkeit der Christen, die σάρξ vollständig zu überwinden[1].

Alles führt also darauf, daß Röm. 7, 14ff. nicht eine Schilderung des Christen, wie ihn Paulus sich vorstellt, sein kann. Freilich sucht man sich diesem Zugeständnis zu entziehen, indem man sagt, der Christ sei „in gewissem Sinn und Maß“ (Zahn S. 350) unter die Sünde verkauft. Oder man fügt der Deutung auf den Nichtchristen das Zugeständnis hinzu, in gewissem Grade und außerhalb des Kontextes gelte die Schilderung auch

---

1 Windischs gequälte Deutung dieser Stelle (Taufe und Sünde S. 158f., vgl. auch Imper. S. 278f.) beruht auf der unnötigen Annahme, 5, 17 sei nur so zu verstehen, daß „ein gutes Wollen durch eine böse Macht inhibiert wird“, während der Sinn ist, daß der Mensch überhaupt kein unabhängiges Wollen hat. Vgl. H. Holtzmann S. 181f. und Anm. 2, außerdem Juncker I, S. 141f., Bousset, Kyrios S. 123, 1, Lagrange, Épître aux Galates² 1926, S. 148.

vom Christen[1]. Andere wieder meinen, es sei ein immer mehr schwindender Zustand im Leben des Christen, ein Krankheitszustand geschildert[2]. Die Folge dieser Einschränkungen ist dann, daß die Erlösung in 8, 1 ff. auch nur „in gewissem Sinn und Maß" oder „im letzten Sinn" geschehen ist. Damit wird man aber ohne Zweifel der sicheren Erlösungsgewißheit des Paulus nicht gerecht[3]. Dazu kommt, daß man mit der Behauptung, die Schilderung gelte „in gewissem Sinn" auch dem Christen, gerade das Entscheidende des Zustands, die Hilflosigkeit und Sündensklaverei, beseitigen will, um nur den Kampf übrig zu behalten. Was aber gibt uns das Recht, den Wortlaut des Textes so willkürlich zu beschneiden? Schließlich, und das ist der häufigste Einwand, der mir besonders im persönlichen Gespräch immer wieder entgegengehalten wurde, die Schilderung soll „außerhalb des Kontextes" auch auf den Christen passen, sie soll so lebenswahr sein, daß jeder Christ sie immer wieder selbst erlebt[4]. Ich will keinen Augenblick abstreiten, daß das Nichttun des Gewollten und das Tun des Nichtgewollten ein Erleben ist, daß keinem Christen unbekannt sein dürfte. Aber trotzdem beruht dieser Einwand auf zwei prinzipiellen Irrtümern. Der eine Irrtum ist der, daß man einen Text außerhalb seines Zusammenhangs betrachten und daß er dann einen andern Sinn haben könne (Prat redet von „sens accomodatice"). Das wäre aber ein Zurückfallen in den mehrfachen Schriftsinn. Die Frage kann vielmehr nur die sein, was Paulus in Röm. 7, 14 ff. habe schildern wollen. Und da kann kein Zweifel sein, daß ein Mensch geschildert wird, der Sündensklave ist und keine Rettung weiß, also ein Mensch, der nicht nur nicht tut, was er will, sondern es gar nicht tun kann. Wenn man diese Schilderung aber auf den Christen anwendet, so macht man ihn entweder zu einem vollständig hilflosen Menschen oder streicht unbewußt, wie es die angeführten Ausleger tun, die Sklaverei und Hilflosigkeit weg, um nur den Kampf zwischen Wollen und Tun, der aber nicht immer zum Tun des Bösen führen muß, übrig zu behalten[5].

---

1 Gutjahr S. 241, Bardenhewer S. 107, Prat I S. 274, Bousset, RGG IV[1], Sp. 1297.

2 Tholuck S. 361, Sprenger S. 46.

3 Vgl. Mittring S. 64f.

4 Vgl. F. Hachtmann, Reich Christi 6, S. 137f.

5 Vgl. Wilde, ebenda S. 138.

Aber selbst wenn dieses Verständnis des Textes erlaubt wäre, der Hauptfehler dieses Einwands liegt in der Annahme, wir könnten einfach voraussetzen, daß unser Christentum dem des Paulus und seiner Gemeinden entspräche. Das ist aber eine durchaus unerlaubte Voraussetzung. Wir dürfen doch nicht mit der Annahme an die Texte des N. T. herantreten, daß wir dort unsere eigenen religiösen Anschauungen oder Erlebnisse wiederfänden. Vielmehr kann doch ein Verständnis eines Textes nur dann sich ergeben, wenn wir unter bewußtem Absehen von uns selbst die Aussagen des Textes zu hören und aufgrund dieses Hörens zu verstehen suchen. Nur dann ist auch die Autorität des Textes gewahrt. Und es ist doch wohl in der Tat so, daß unser Christentum von dem eschatologisch bestimmten Christentum der paulinischen Gemeinden recht verschieden ist. Und wenn die Einsicht in den Text von Röm. 7 uns zwingt, den Text als Schilderung des Nichtchristen zu verstehen, zugleich aber wir unsere eigene sittliche Lage darin wiederfinden (wobei allerdings gewöhnlich die oben genannten Abstriche gemacht werden), so kann die Frage nicht lauten: „paßt Röm. 7 etwa auch oder in erster Linie auf den Christen?", sondern vielmehr: „wie ist es zu erklären, daß unser Christentum von dem paulinischen soweit abweicht, daß wir uns im Bilde des paulinischen Nichtchristen wiederfinden?" Diese Einsicht kann also nur dazu führen, unsere Lage und Lebensanschauung am Text zu prüfen, nicht aber den Text unserer Lage anzupassen.

Es bleibt nur noch der Einwand, daß die lebendige Schilderung des Textes es verlange, diesen als Gegenwartsschilderung des Paulus aufzufassen. Jede andere Auffassung mache Paulus zum Komödianten, der sich künstlich in seine Rolle hineinsteigere[1]. Insbesondere 7, 24 zwinge zu dieser Auslegung[2]. Aber dieser Einwand ist in erster Linie ein Gefühlsurteil, das dann, wenn alle andern Gründe gegen diese Auslegung sprechen, keinen Ausschlag geben kann. Ferner aber hat Kooy mit Recht gegen die Behauptung, jede andere Auslegung mache Paulus zum Schauspieler, eingewandt (S. 25), daß die Auslegung von Pretorius demselben Einwand ausgesetzt sei. Wisse denn Paulus in 7, 24 nichts von Erlösung? Und sei 7, 24 eine echte Frage des

1 Clemen, Sünde S. 112, Grundged. S. 6, Pretorius S. 166.
2 Goguel, L'apôtre Paul S. 322, Mühlau S. 233.

Paulus? Auch bei der Deutung auf die Gegenwart des Paulus ist also irgendwie von der tatsächlichen Lage des Paulus abstrahiert, so daß dieser Einwand nichts besagen kann.

Überblicken wir, was gegen die Deutung von Röm. 7, 14ff. auf den Christen Paulus (oder überhaupt den Christen) zu sagen war, so scheinen mir sowohl der Zusammenhang wie der Inhalt des Abschnitts in jeder Weise gegen diese Deutung zu zeugen. Darum ist diese Auslegung heute weithin aufgegeben. Vielmehr erklärt man Röm. 7, 14ff. als Schilderung des Seelenzustandes des Paulus vor seiner Bekehrung, wobei Paulus wieder wie in 7, 7–13 sich als Typus meint. Diese Auslegung kennt schon Tertullian: „Etsi habitare bonum in carne sua negavit (sc. Paulus), sed secundum legem litterae, in qua fuit, secundum autem legem spiritus, cui nos annectit, liberat ab infirmitate carnis. Röm. 8, 2. licet enim ex parte ex Judaismo disputare videatur, sed in nos dirigit integritatem et plenitudinem disciplinarum, propter quos laborantes in lege deus miserit per carnem filium suum etc. Röm. 8, 3–5" (De pudicitia 17, CSEL 20, 257). Auch Origenes hat gelegentlich so erklärt (Sel. in Psalm. 37, 7, MSG 12, 3377f.: „οὐκ εἶπε [Παῦλος] ταλαιπωρῶ, ἀλλ' ἐταλαιπώρησα, ὡς μηκέτι ὢν ἐν ταῖς ἁμαρτίαις"), obwohl er sonst zweimal 7, 24 auf den Christen Paulus bezieht[1] und im Kommentar 7, 14ff. rhetorisch deutet (siehe unten S. 119). Sonst haben die Väter, soweit sie die Deutung auf den Nichtchristen vertreten, Paulus nicht ausdrücklich eingeschlossen (siehe oben S. 87f.). Und erst, seit im 18. Jahrhundert die Deutung des früheren Augustin wieder durchdrang, hat man Wert darauf gelegt, daß Paulus hier eine Schilderung seiner Vergangenheit gebe. Heute ist diese Auslegung so weit verbreitet, daß eine Aufzählung der Vertreter zu weit führen würde[2].

Selbstverständlich geht man bei dieser Auslegung davon aus, daß Paulus in 7, 7–13 ein Erlebnis seiner pharisäischen Vergangenheit beschreibt. In 7, 14ff. wird dann die Möglichkeit dieses Geschehens begründet mit einer Schilderung des Zustands, der in 7, 10 mit ἀπέθανον bezeichnet worden war. Paulus versetzt

---

1 Sel. in Psalm. 11, 6, MSG 12, 1201; Exhort. ad martyr. 3, GCS 2, 4.

2 Es sind alle Ausleger, die nicht oben S. 96 für die Deutung auf den Christen und unten S. 121, 1 für die rein rhetorische Deutung aufgeführt sind. Soweit Röm. 7 bei dieser Auslegung zugleich für die Bekehrung verwendet wird, werden die Forscher unten S. 141 Anm. 2 aufgeführt werden.

sich lebhaft in die Zeit vor seiner Bekehrung zurück. Damals mußte er erkennen, daß das Gesetz zwar fordere, ihm aber nicht die Kraft gebe, die Forderung auch auszuführen. So entstand der jammervolle Zustand des Wollens und Nichtkönnens. Und in schmerzlicher Erinnerung an diese Zeit erhebt Paulus die ihn damals quälende Frage 7, 24. Aber jetzt weiß er die Antwort, die er 7, 25a, 8, 1ff. vom christlichen Standpunkt aus gibt. Daß aber diese ganze Schilderung im Präsens gegeben wird, während doch das Geschilderte bereits vergangen ist, erklärt sich aus der lebhaften Vergegenwärtigung des Geschilderten[1].

Es soll nicht bestritten werden, daß es durchaus im Bereiche der Möglichkeit liegt, daß eine Erzählung, die im Präteritum begonnen hat, infolge der lebhaften Beteiligung des Erzählers im Präsens fortgeführt wird. Und es ist falsch, daß der Aorist stehen müßte, wenn Paulus von seiner Vergangenheit erzählte[2]. Trotzdem glaube ich nicht, daß die angeführte Deutung haltbar ist. Und zwar ist auch hier zunächst, was den Zusammenhang betrifft, zu sagen, daß in 7, 14ff. nicht Paulus selbst Subjekt sein kann, wenn in 7, 7–13 diese Deutung unmöglich ist (vgl. S. 97). Ferner ergibt sich eine Schwierigkeit beim Übergang zu Kap. 8. In 7, 24 faßt Paulus (nach der in Frage stehenden Auslegung) die Schilderung seiner Vergangenheit in der Frage nach dem Erlöser zusammen. 7, 25a gibt in einem Zwischenruf die Antwort des Erlösten, dann folgt (vgl. αὐτὸς ἐγώ, das als „ich allein, ohne Christus" gedeutet wird, siehe oben S. 66) in 7, 25b der Abschluß der Schilderung 7, 14–24, und 8, 1ff. gibt die Begründung für den vorausgenommenen Ruf 7, 25a. Die Christen sind frei von der Verdammnis. Denn das Gesetz des Lebensgeistes hat dich frei gemacht usw. Wer ist denn mit diesem Du angeredet? Nach der üblichen Deutung kann das niemand anderes sein als Paulus der Pharisäer und die Menschen ohne Christus, als deren Repräsentant er spricht. Aber wenn 7, 14–24 eine wirkliche Schilderung des Selbsterlebten ist, warum dann in 8, 2 plötzlich die Anrede in der 2. Person? Denn daß in 8, 2 der Christ Paulus spricht, zeigt ἡμῖν 8, 4. Die Konsequenz dieser Meinung müßte also sein, daß man με statt σε liest; aber diese Konsequenz wird gewöhnlich nicht gezogen und scheint mir aus textkritischen

---

1 So zuletzt Hoppe S. 111—113.
2 So Joh. Weiß, Urchristentum S. 399, 1, Kooy S. 24, 4.

Gründen nicht angebracht (vgl. S. 68f.). Liest man aber σε, so folgt daraus, wie mir scheint, daß das ἐγώ in 7, 14–24. 25b nicht mit dem des Paulus identisch sein kann, sondern irgendwie rhetorisch zu verstehen ist[1].

Entscheidend gegen diese Deutung von Röm. 7, 14ff. auf die pharisäische Vergangenheit des Paulus ist aber auch hier der Inhalt des Abschnittes selbst (siehe die Inhaltsangabe S. 98)[2]. Paulus würde, wenn diese Deutung richtig wäre, als Pharisäer die Erfahrung von der sittlichen Kraftlosigkeit des Gesetzes gemacht und erkannt haben, daß er im Kampfe zwischen dem Wollen der Gebote des Gesetzes und dem Tun des Bösen immer zu Letzterem hingerissen werde, und daß ihm selber kein Ausweg aus diesem Zustand freistehe. Heitmüller (S. 140) hat mit Recht darauf hingewiesen, daß diese Stellung zum Gesetz sowohl dem Pharisäismus als auch dem widerspricht, was Paulus über sich selbst als Pharisäer aussagt Gal. 1, 13. 14; Phil. 3, 4–6. Und es ist immer wieder der Streit, ob Phil. 3, 6 und Röm. 7,14ff. als Beschreibungen des Pharisäers Paulus nebeneinander möglich sind oder nicht. Es muß darum die Frage erhoben werden, ob Röm. 7, 14ff. als Schilderung des Pharisäers Paulus verstanden werden kann[3].

Fragen wir zunächst, was wir Sicheres über den Pharisäer Paulus wissen, so werden wir bekennen müssen, daß das nicht viel ist. Paulus redet ausdrücklich von seinem pharisäischen Leben nur Gal. 1, 13. 14; 1. Kor. 15, 9; Röm. 11, 1; 2. Kor. 11, 22; Phil. 3, 5. 6. Außerdem können wir aus Act. 9, 11, 21, 39, 22, 3, 26, 4. 5 entnehmen, daß er aus Tarsus stammte und in Jerusalem

---

1 Vgl. auch Brückner S. 211, 1, Sickenberger S. 208, Wernle, Sünde S. 6, Wrede S. 111, 7.

2 Vgl. zum Folgenden besonders Heitmüller, ZThK 1917, S. 138 bis 141.

3 v. Dobschütz (Paulus S. 58 Anm. 38) meint, Phil. 3, 6 gegen Röm. 7, 24 auszuspielen, wie es seit Wrede (S. 83) öfters geschehe, sei eine Gedankenlosigkeit. Daß das Letztere m. E. nicht der Fall ist, glaube ich oben zeigen zu können. Den Widerspruch zwischen Röm. 7 und Phil. 3, 6 hat aber schon Augustin gespürt (contra duas epist. Pelag. I, IX. 15, S. 436), und Brückner S. 220, Feine, Gesfr. Ev. S. 15, 92ff., Goguel, L'apôtre Paul S. 14, Wabnitz S. 421 haben vor Wrede Phil. 3, 6 gegen die Deutung von Röm. 7 auf den vorchristlichen Paulus geltend gemacht (so dann noch Bartmann S. 2, Bousset, Jes. d. Herr S. 49f., Goguel, Introduction IV 1, S. 206, Lagrange S. 173, Mundle, Paulus S. 19 und Heitmüller).

Schüler Gamaliels des Älteren war, woran zu zweifeln kein Anlaß ist. Die eigenen Aussagen des Paulus aber ergeben Folgendes: Er stammte aus streng jüdischer Familie (Ἰσραηλίτης, σπέρμα Ἀβραάμ), kannte sogar seine Stammeszugehörigkeit (φυλῆς Βενιαμίν); vermutlich wurde im Vaterhause aramäisch gesprochen (Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων)[1]. Daß auch der Vater schon Pharisäer war, kann man aus Act. 23, 6 nicht sicher entnehmen, da υἱὸς Φαρισαίων auch die Parteizugehörigkeit bezeichnen kann[2]. Dagegen kann es nicht bezweifelt werden, daß Paulus selbst Pharisäer war (Phil. 3, 5) und sich dementsprechend an die Halacha der Väter gebunden erachtete (Gal. 1, 14)[3]. Ausdrücklich betont er, daß es ihm mit dem Leben nach diesen Grundsätzen ganz ernst war (Gal. 1, 14 προέκοπτον, περισσοτέρως ζηλωτής) und daß er das Ziel des pharisäischen Gerechtigkeitsstrebens durchaus erreichte (κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ ἄμεμπτος Phil. 3, 6). Schließlich können wir noch entnehmen, daß er Christenverfolger wurde (Gal. 1, 13; 1. Kor. 15, 9; Phil. 3, 6) und daß er diese Verfolgung mit seinem jüdischen Eifer zusammenbringt, was sich aus dem Zusammenhang von Gal. 1, 13. 14 ergibt (vgl. vielleicht auch Phil. 3, 6 κατὰ ζῆλος). Jedenfalls zeigen alle diese Nachrichten, daß Paulus seine jüdische Vergangenheit als eine korrekte und dem pharisäischen Ideal weitgehendst entsprechende ansah.

Was hieß es nun, ein Pharisäer im angegebenen Sinne zu sein? Es ist methodisch jedenfalls falsch, von der Vorstellung der Selbstzufriedenheit der Pharisäer auszugehen und dann aufgrund von Röm. 7 zu behaupten, Paulus sei aber kein gewöhnlicher Pharisäer gewesen, sondern habe die Erfüllung des Gesetzes ernster genommen und sei so zu der Erfahrung von der Un-

---

1 Zum Letzten vgl. Deißmann S. 71, 7. Die Behauptung Kohlers (Jew Enc XI, 79), die Zurechnung zum Stamme Benjamin sei falsch, weil solche Listen damals nicht bestanden hätten, entbehrt jeder Begründung. Paulus hat das doch nicht erfunden!

2 Goguel, Introduction IV 1, S. 128, gegen Barnikol S. 44, Deißmann S. 74, 8. Unmöglich ist auch, aus πατρικαὶ παραδόσεις Gal. 1, 14 zu schließen, der Vater sei Pharisäer gewesen (so Steinmann S. 16).

3 Nach Barnikol S. 31ff. bezeichnet γένος Gal. 1, 14 die „Genossenschaft" der Pharisäer. Das ist möglich, doch ist die Argumentation, γένος = Volk sei unmöglich, weil überflüssig, nicht beweiskräftig.

möglichkeit der Gesetzeserfüllung gekommen[1]. Sondern es ist auszugehen von der Frage, welche Stellung nach den jüdischen Quellen der Pharisäer zum Gesetz und der Erfüllung seiner sittlichen Forderungen einnahm. Und da ist von vornherein festzustellen, daß die Stellung des Pharisäers zum Gesetz durchaus eine freudige war. Ps. 119 ist nach Herford[2] für die pharisäische Gesetzesanschauung charakteristisch. Auch Philo und Josephus stehen dem Gesetz nicht anders gegenüber als etwa Pirqê Abôth 6, 7 (siehe oben S. 54, 1). Und wenn auch pessimistische Äußerungen gegenüber dem Gesetz und der Möglichkeit es zu erfüllen vorkommen, kein Jude hätte den Zweck des Gesetzes auf die negative Seite verlegt und vom Fluch des Gesetzes gesprochen, vgl. bes. 4. Esra 9, 31ff., wo die Sünde der Väter vom Gesetz abgewälzt wird, weil sein Ziel „ewige Herrlichkeit" war[3]. Und weil das entscheidende Merkmal der pharisäischen Lebensanschauung das Verpflichtetsein durch die Halacha ist, die ohne die unbedingte Autorität des Gesetzes nicht gedacht werden kann, ist bei einem Pharisäer irgendwelcher Zweifel an dem unbedingten Wert der Tora ausgeschlossen[4]. Es bleiben darum, was den vorchristlichen Paulus anbetrifft, nur zwei Möglichkeiten. Entweder besteht die Annahme zu Recht, Paulus sei noch als Jude am Gesetz verzweifelt und habe den inneren Zwiespalt von Röm. 7 erlebt, — dann war Paulus nicht κατὰ νόμον Φαρισαῖος und κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ ἄμεμπτος; oder Paulus war, wie er selbst angibt, ein echter Pharisäer, — dann besteht diese Deutung von Röm. 7 und die Verlegung der Gesetzeskritik in vorchristliche Zeit zu Unrecht.

Den ersten Weg hat Montefiore beschritten[5]. Er zeigt, daß für den Pharisäer das Gesetz Freude war; er wußte zwar, daß er nicht alles erfüllen konnte, wußte aber auch, daß Gott

---

1 So Achelis S. 40, Garvie, Exp VII 5, S. 197, Kaftan S. 100, Kennedy S. 30, Ross S. 17, 21—23, Sanday-Headlam S. 183, Smith S. 32, Stevens S. 328, Weinel, Paulus S. 54, B. Weiß, Theol. S. 202.

2 Herford S. 72, 127, vgl. ferner Bousset-Greßmann S. 119f., Cave S. 28, Cohu S. 56f., Holl S. 21, Jackson S. 34f., Montefiore S. 30ff. (auch bei Jackson-Lake I, S. 60f.).

3 Zitiert bei Mundle, Paulus S. 19f.; vgl. auch Löwy, MGWJ 47 S. 535f. und Gunkel zu 4. Esra 9, 37 bei Kautzsch.

4 Vgl. besonders Herford, Kap. Va, vgl. auch S. 195, 262.

5 Ebenso Kohler, Jew Enc XI, 79ff. Mit 4. Esra wird Paulus auch von Cave (S. 34f.) in Parallele gestellt.

vergebe und daß das Gesetz zum Leben führe. Die große Differenz zwischen Paulus und dem rabbinischen Judentum aber liege im kosmischen Pessimismus, in der Gesetzeslehre, Mystik, Soteriologie, Psychologie (S. 64). Wäre Paulus ein typischer rabbinischer Jude gewesen, hätte er gesagt: soweit ich gesündigt habe, ist es mein Fehler, soweit ich überwunden habe, ist es des Gesetzes Verdienst (S. 72). Des Paulus Judentum muß düsterer und trauriger gewesen sein als das rabbinische. Paulus war hellenistischer Jude, durch die Apokalyptik beeinflußt (vgl. 4. Esra) (S. 92ff.). Röm. 7, wenn es auch nicht des Paulus individuelle Erfahrung wiedergibt, hätte ein ehemaliger Rabbine nicht schreiben können (S. 102ff.). Aus all dem folgt, daß der Jude Paulus den vergebenden Vatergott der Rabbinen nicht kannte; das Gesetz war ihm als Hellenisten nicht Bringer des Friedens und der Gottesgemeinschaft (S. 127f.).

Ohne auf Einzelheiten einzugehen, kann doch dieser Argumentation gegenüber ohne weiteres gesagt werden, daß sie in ganz unerlaubter Weise das eigene Zeugnis des Paulus über seine Vergangenheit übersieht. Denn daß Paulus Pharisäer war, wissen wir nicht bloß aus Act., sondern in erster Linie aus Phil. 3, 5; Gal. 1, 14. Ja, alle Selbstzeugnisse sprechen deutlich dafür, daß er aus orthodox-jüdischen Kreisen stammte[1]. Daß er aber schon als Jude am Gesetz Kritik übte, ist eben, besonders wenn man Röm. 7 ausschaltet, in keiner Weise anzunehmen notwendig. Nichts zwingt zu der Annahme, daß die Zweifel an der Erfüllbarkeit des Gesetzes schon dem Pharisäer Paulus kamen. „The ‚misgivings' theory rests on à priori reasoning and yet does not seem required to explain the facts"[2]. Alle Stellen, die darauf hinzudeuten scheinen, lassen sich auch anders erklären. So besonders Gal. 2, 15ff. Dort ist gesagt, daß die Juden Paulus und Petrus erkannten, daß Gesetzeswerke nicht rechtfertigen, sondern nur der Glaube an Christus. Dabei kann wohl nicht zweifel-

---

1 Vgl. Machen S. 47, Strachan S. 32ff., Glover S. 35ff. Dazu möchte ich nur bemerken, daß diese Tatsache weder für noch gegen die Annahme hellenistischen Einflusses in der Theologie des Paulus verwendet werden darf, weil diese Einflüsse auch aus den hellenistischen Gemeinden stammen können (vgl. auch Schweitzer S. 68).

2 R. Fletcher S. 58, ähnlich Dausch S. 543, Machen S. 66, Morgan S. 74, Moske S. 66, Mundle, Paulus S. 19, Sanday-Headlam S. 187, Stevens S. 328, Joh. Weiß, Urchristentum S. 170.

haft sein, daß Petrus wenigstens nicht Christ geworden ist, weil er den Gesetzesweg als falsch erkannt hat. Vielmehr hat er das in diesem Sinne wohl nie getan. Dann ist aber auch nicht nötig anzunehmen, daß Paulus hier von sich sagen wolle, diese Erkenntnis sei ihm schon vor Damaskus gekommen. Vielmehr besagt der Abschnitt wohl nur, daß vom Standpunkt des Christen aus das Gesetz nur negativen Wert für die bekehrten Juden hatte. Und so ist wohl auch 2, 19 ἐγὼ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον zu erklären. Auch hier ist nicht mehr gesagt, als daß der Christ Paulus der Ansicht ist, er sei durch das Gesetz selber vom Gesetz weg und zu Christus hin geführt worden[1].

Wenn Paulus also Pharisäer war und sich im Judentum vor vielen seiner Altersgenossen hervortat, so ist es, wie mir scheint, ausgeschlossen, daß ihm vor seiner Bekehrung gegenüber dem jüdischen Gesetz irgendwelche Zweifel kamen, daß er insbesondere erkannt haben sollte, daß das Gesetz nur die Sünde vermehrt statt sie zu mindern und keine Kraft zu seiner Ausführung gibt. Sollte Röm. 7 also eine Schilderung des Pharisäers Paulus sein, so müßte die Gesetzesanschauung, die sich hier ausspricht, dem Christen zugerechnet werden, und es bliebe nur der sittliche Kampf und die sittliche Hilflosigkeit übrig. Aber auch hier erheben sich Bedenken. Der in Röm. 7 geschilderte Mensch ist unfähig, die Gebote des Gesetzes auszuführen. Er erkennt diese seine Schwachheit, weiß aber keinen Helfer und kommt so nicht weiter als bis zu dem verzweifelten Schrei 7, 24. Es kann natürlich keine Rede davon sein, daß der Pharisäer überhaupt nicht das Gefühl eigener Sündigkeit gehabt habe. Schon die Lehre vom bösen Trieb zeigt das Bewußtsein eigener Versuchbarkeit und Schuld, weil der böse Trieb nicht aus dem Leib, sondern aus dem Herzen stammt[2]. Verzweiflung aber ob der sittlichen Schwäche ist im Pharisäismus überhaupt nicht möglich, weil man der Vergebung Gottes gewiß ist[3]. Sehr charakteristisch ist hierfür ein rabbinisches Gebet, das Moore (I S. 484) für die Erfahrung vom sittlichen Kampf und Unterliegen anführt. Er sagt dazu: „Man's experience is of a contrariety of impulses, such as is described by R. Alexander and

1 Vgl. Heitmüller S. 145f., Bousset, Jes. d. Herr S. 53, 1. 2. Für die abgelehnte Meinung vgl. etwa Burton, Gal. S. 133.

2 Bousset-Greßmann S. 402ff., Moore I, S. 481ff.

3 Herford S. 141, Montefiore bei Jackson-Lake I, S. 53f.

R. Tanhum in the prayers quoted elsewhere[1]; or as Paul expresses it in Christianised Hellenistic form in the seventh chapter of Romans.“ Das Gebet Rabbi Alexanders lautet (Berakoth 17a oben, Gemara):

רַבִּי אֲלֶכְּסַנְדְּרִי בָּתַר דִּמְצַלֵּי אֲמַר הָכִי
רִבּוֹן הָעוֹלָמִים גָּלוּי וְיָדוּעַ לְפָנֶיךָ שֶׁרְצוֹנֵנוּ לַעֲשׂוֹת רְצוֹנֶךָ.
וּמִי מְעַכֵּב. שְׂאוֹר שֶׁבְּעִסָּה וְשִׁעְבּוּד מַלְכֻיּוֹת. יְהִי רָצוֹן
מִלְּפָנֶיךָ שֶׁתַּכְנִיעֵם מִלְּפָנֵינוּ וּמֵאַחֲרֵינוּ וְנָשׁוּב לַעֲשׂוֹת
חֻקֵּי רְצוֹנְךָ בְּלֵבָב שָׁלֵם:

„Rabbi Alexander pflegte, nachdem er gebetet, Folgendes zu sagen: Herr der Welten! Offen und bekannt ist es vor dir, daß es unser Wille ist, deinen Willen zu vollziehen; aber wer verhindert dies? — das Saure im Teig (sc. der böse Trieb) und die Knechtschaft der Regierungen. Möge es dein Wille sein, daß du sie vor und hinter uns unterwirfst, und daß wir zurückkehren, die Gesetze deines Willens mit ganzem Herzen auszuüben“ (Übersetzung von Goldschmidt). Der Unterschied ist deutlich: in Röm. 7 Verzweiflung ob des bösen Triebes, der den Willen unterwirft und gegen den keine Hilfe vorhanden ist; in Berakoth 17a aber zwar die klare Erkenntnis von der Wirkung des bösen Triebes, doch zugleich das Bewußtsein von der Hilfe, die Gott gegen diese Wirkung leisten kann und leisten wird. Und die Stärke des Sündenbewußtseins im damaligen Judentum, so echt dies ohne Zweifel oft war, ist doch immer von dem Bewußtsein der Möglichkeit der Buße und von einem starken Selbstbewußtsein gegenüber denen, die nicht Buße tun, begleitet[2]. Auch der Pessimismus des 4. Esra, dem Montefiore den Paulus zur Seite stellen will[3], kennt keinen Zwang zum Sündigen (vgl. 7, 72ff. 127f., 8, 56) und weiß von Gottes Vergebung (8, 31); der Verfasser selber weiß sich trotz seiner Sünden erwählt (7, 56, 8, 51ff.). Außerdem aber ist 4. Esra, dem der Christ Paulus allerdings in vielem nahesteht, kein Zeuge des Pharisäismus.

---

1 Der Anmerkungsband ist noch nicht erschienen. Es handelt sich offenbar um das Bd. II S. 216 übersetzte Gebet R. Alexanders in Berakoth 17a. Dieser Rabbi gehört zur 2. Generation der Amoräer (Bacher, Aggada der palästinischen Amoräer I, S. 196f). Nach Bacher S. 196 Anm. 1 ist dasselbe Gebet, soweit es sich auf den bösen Trieb bezieht, in jer. Berak. 7d unten einem sonst unbekannten Tanhuma b. Scholastikai zugeschrieben. 2 Bousset-Greßmann S. 388ff.

3 Zu Röm. 7, 24 zitieren Strack-Billerbeck 4. Esra 7, 65ff. 116ff.

Es scheint mir aus den angeführten Gründen deutlich, daß weder die Gesetzesanschauung noch das Sündenbewußtsein von Röm. 7 dem Pharisäer Paulus zugänglich war. Wohl kannte er Sünde, aber nicht Verzweiflung, und das Gesetz war ihm höchste Autorität. Das ergibt sich schon aus der Angabe κατὰ νόμον Φαρισαῖος. Dazu kommt aber noch κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ ἄμεμπτος, was dem in Röm. 7 Geschilderten in jeder Hinsicht widerspricht. Man darf dagegen nicht anführen, Phil. 3, 6 sei ja nur vom pharisäischen Standpunkt aus gemeint[1]. Denn gerade vom pharisäischen Standpunkt aus sind Untadligkeit im Gesetz und ethische Hilflosigkeit unvereinbar. Und wenn auch Phil. 3, 4ff. stark antithetisch formuliert ist, so darf man die Stelle doch nicht zugunsten von Röm. 7 als nicht vollgültig hinstellen[2], weil Paulus zweifellos seine Lage als Pharisäer schildern will. Es liegt also in der Tat so, daß die Angaben von Phil. 3, 6 und der andern Stellen über die pharisäische Vergangenheit des Paulus die Beziehung von Röm. 7 auf den Pharisäer Paulus unmöglich machen[3]. Eine Gedankenlosigkeit ist diese Entgegensetzung aber deshalb nicht, weil nicht behauptet wird, daß gesetzliche Untadeligkeit und Sündengefühl sich nicht vertrügen, sondern vielmehr, daß moralische Verzweiflung und Anerkennung der Kraftlosigkeit des Gesetzes bei einem Pharisäer undenkbar sind.

Vergegenwärtigen wir uns kurz, was gegen die Deutung von Röm. 7, 7ff. auf Paulus zu sagen war: die Schwierigkeit, 7, 7–13 als Erlebnis des Paulus zu verstehen, die Unmöglichkeit, 7, 14ff. dem Pharisäer Paulus zuzuschreiben, der enge Zusammenhang beider Abschnitte, schließlich der Übergang zu Kap. 8 — alles das weist darauf hin, daß wir es aufgeben müssen, Röm. 7, 7–24 als biographischen Text des Paulus zu verstehen und zu verwenden. Es bleibt nur die eine Möglichkeit übrig, daß

1 Clemen, Grundged. S. 6f.

2 H. Holtzmann S. 30, 2, Kennedy S. 30.

3 Gegen Bousset-Greßmann S. 388, Daechsel I, S. 23, Denney Exp. VI 3, S. 175, v. Dobschütz, Rechtfert. S. 45, 1, Paulus S. 26, 58, Feine, Theol. S. 172, R. Fletcher S. 60, Juncker I, S. 26, Kühl S. 248, Liechtenhan S. 41, Macholz S. 32f., Morgan S. 153, Moske S. 66f., Schmitz S. 25, Tholuck S. 350. Ganz verkehrt ist es, wenn Kaftan (S. 100) aus δύναμις τῆς ἀναστάσεως in Phil. 3, 11 schließen will, dort sei der Umschwung ebenso als ein moralischer geschildert, wie Röm. 7 das voraussetze.

man die erste Person irgendwie als Stilform betrachtet. Es ist nach der oben gegebenen Erörterung klar, daß der geschilderte Mensch nur der Nichtchrist, d. h. hier der Mensch unter dem Gesetze sein kann. Aber, und daher erklärt sich viel von dem langen Streit der Ausleger, die Schilderung des Nichtchristen ist gegeben „in Christianised Hellenistic form", wie Moore (I S. 484) richtig bemerkt. Denn daß man 7, 14ff. trotz der Schwierigkeiten, die man wohl sah, immer wieder auf den Christen bezog, erklärt sich wohl zum Teil daher, daß man das Gefühl nicht loswerden konnte, so wie in Röm. 7, 14ff. empfinde kein Mensch, der gar nichts vom Christentum und der Erlösung weiß. Manche haben darum gemeint, der hier geschilderte Mensch sei nicht der gewöhnliche Unerlöste, sondern zeige diejenigen, „qui initia conversionis accipiunt"[1]. Aber so richtig die zugrundeliegende Beobachtung ist, diese Lösung ist falsch, weil nach dem Zusammenhang Paulus nicht irgendeinen besonderen Zustand schildern will, sondern den Zustand des Menschen unter dem Gesetz, der zur Erklärung des Verhältnisses von Gesetz und Sünde dient.

Vielmehr liegt die Lösung dieser Schwierigkeit darin, daß man sich bewußt wird, daß die Schilderung dieses Menschen ja von dem Christen Paulus gegeben wird, der von dem Bewußtsein des Erlösten aus den Kampf und die Erlösungssehnsucht des Nichtchristen schildert. Diese Erkenntnis hat, soviel ich sehe, zuerst A. Wabnitz[2] ausgesprochen und dann A. Westphal durchgeführt. Die Erkenntnis ist dann öfters ausgesprochen worden[3], am deutlichsten von Bousset (Jes. der Herr S. 50f.) und Heitmüller (S. 140, 151f.). Bousset formuliert diese Erkenntnis so: „Das ἐγώ in Röm. 7 spiegelt nicht die persönlichste Erfahrung des Paulus wieder, sondern das Erleben des menschlichen Ich überhaupt von der Höhe der gegenwärtigen

---

1 Origenes Sp. 1086, ähnlich Bengel S. 631, Tholuck S. 375, Garvie, Exp VII 5, S. 198.

2 Weil die Révue théologique de Montauban 1888 mir nicht zugänglich war, kann ich mich nur auf den späteren Aufsatz Wabnitz' über die Bekehrung des Paulus beziehen (dort S. 421).

3 Denney, Komm. S. 639, H. Holtzmann S. 33, Bultmann, Ethik S. 130, Hoyle S. 121, Jülicher S. 279, Kooy S. 24, Kühl S. 248, Machen S. 65, Mundle, Paulus S. 122, Schmitz S. 17f., 22, Windisch, Imper. S. 275, Wilde S. 383, Wrede S. 81.

Glaubenserfahrung des Paulus spekulativ betrachtet.“ Von dieser Erkenntnis aus muß nun ein Verständnis des Abschnitts gesucht werden[1].

Doch ehe wir an diese abschließende Aufgabe gehen, muß erst die Frage beantwortet werden, ob denn überhaupt die Annahme einer Stilform möglich ist. Origenes hat zuerst diese Auslegung ausführlich begründet. Nachdem er in 7, 7–13 „Paulum et omnes homines“ zum Subjekt gemacht hatte, führt er zu 7, 14ff. (Sp. 1085ff.) aus: „Advertat (sc. lector) in hoc capitulo, quomodo non solum legum (siehe oben S. 83), sed et personarum diversitas introducitur. Nam Paulus, qui in aliis dixit 2. Kor. 10, 3, in praesenti loco dicit se esse carnalem . . . Colligamus ex his, quomodo moris est scripturae divinae et personas latenter et res et causas, de quibus dicere videtur, et nomina commutare, imo potius eisdem nominibus in aliis atque aliis rebus uti, ut in praesenti loco ait Apostolus: Scimus enim quia lex spiritalis est. Hoc adhuc quod dixit apostolica autoritate pronuntiat . . . Quod vero dicit: ego autem carnalis sum, hic iam doctor Ecclesiae personam in semet ipsum suscipit infirmorum.“ Zu 7, 24. 25 heißt es dann: „Exclamatione utitur adhuc ex persona illius quem descripsit (7, 24). Respondetur vero ei iam non ex illius persona, sed ex apostolica auctoritate (7, 25a).“ Und zu 7, 25b: „Mihi videtur illius adhuc tenere personam, quam supra in semetipso descripsit[2].“ Origenes hat also schon deutlich erkannt, wo die Schwierigkeiten des Abschnitts liegen, und gesehen, daß Paulus nicht von sich selber reden könne. Dieses Zeugnis kann immerhin zeigen, daß sprachlich die Annahme wohl möglich ist, die 1. Person sei nicht im eigentlichen Sinne gebraucht. Ähnlich deuteten 7, 14ff. dann auch Chrysostomus und Theodoret, obwohl sie 7, 7–13 anders verstehen (oben S. 85), und dann

---

1 Es scheint mir also durchaus möglich, ja notwendig, die Frage zu stellen, ob in Röm. 7 persönliche Erinnerungen die Darstellung bestimmen und wer Subjekt der Schilderung ist. Wie Lohmeyer (S. 43 Anm. 1) schon die Fragestellung als unmöglich bezeichnen kann, verstehe ich nicht. Das Kapitel gibt nicht nur „die Gesichtspunkte an, aus denen jedes empirische Ich gültig, d. h. ‚vor Gott‘ beurteilt werden muß“, sondern schildert ein Ich, nach dessen Wesen zu fragen ist.

2 Es ist also falsch, daß nach Origenes Paulus in 7, 25b mit αὐτὸς ἐγώ das Gesagte auf sich persönlich anwende, wie Blaß-Debrunner S. 164 behauptet wird.

besonders die Abendländer (Ambrosiaster, der frühere Augustin, Pelagius, Julian, Hieronymus [Ep. 121, 8; in Danielem III 29, MSL 25, 509], dann wieder Erasmus), siehe oben S. 87f. Grotius, der als Subjekt das jüdische Volk ansieht, sagt doch zu V. 7: „Notandum est hoc loco, ac deinceps Paulum in prima persona loqui, non quod de se agat, sed quod modestiae causa res odiosas sic exprimere malit, quod ipse dicit μετασχηματίζειν 1. Kor. 4, 6"; vgl. auch Bengel oben S. 88. In den Kommentaren des 18. und 19. Jahrhunderts streitet man sich über die Benennung dieser rhetorischen Figur. Die Mehrzahl redet im Anschluß an Hugo Grotius von μετασχηματίζειν oder μετασχηματισμός unter Berufung auf 1. Kor. 4, 6 (so Schmid, Annotationes 1777, Koppe, Stengel, de Wette, Krehl, Maier, Otto, Lightfoot S. 303)[1]. Andere gebrauchen die Bezeichnung κοίνωσις (oder κοινοποιΐα), die C. L. Bauer (Philologia Thucydideo-Paulina, Halle 1773 S. 107) so definiert: „Röm. 7 inde a v. 7 sq. Paullus prima persona, ut de se, loquitur, quae de aliis hominibus tertia persona intelligi velit, se tamen haud excluso" (so dann auch v. Flatt, Tholuck, Maier). Eine dritte Bezeichnung ist ἰδίωσις, die ich zuerst bei Fritzsche (Pauli ad Romanos epistula II, 1839 S. 24 Anm.) fand, der aus Paulus und Horaz Parallelen zitiert (nach ihm haben ἰδίωσις Tholuck, Meyer, Wieseler). Philippi stellt gar alle vier Bezeichnungen zur Auswahl. Alle diese Termini stammen aber, soweit ich sehe, nicht aus der antiken Rhetorik und werden von den Kommentatoren ganz willkürlich definiert. Ob die hier jeweils als erste Genannten die Termini erfunden haben, konnte ich nicht ermitteln. Jedenfalls scheinen mir die Bezeichnungen alle nicht zu passen. Denn κοίνωσις heißt pervulgatio, prostitutio, ἰδίωσις bezeichnet die Trennung vorher verbundener Dinge, μετασχηματισμός aber = in aliam figuram traductio, habitus immutatio[2]. Insbesondere ist die Berufung auf 1. Kor. 4, 6, die schon Augustin kennt (Sermo 154, II. 2, MSL 38, 834), falsch[3]. Denn 1. Kor. 4, 6 ist nur gesagt, daß Paulus von seinem und des Apollos Verhalten beispielsweise geredet habe, um die Korinther dadurch zur Nachahmung zu veranlassen. Aber das ist ja gerade

---

1 Die Titel dieser älteren Kommentare findet man bei B. Weiß, Röm. S. 39ff.

2 Nach dem Thesaurus Graecae linguae.

3 Dagegen auch Pretorius S. 151.

Röm. 7 nicht der Fall. In der neueren Zeit haben die Forscher, die eine rhetorische Deutung vertreten, denn auch mit Recht diese Erörterungen ganz fallen gelassen und sich entweder darauf beschränkt, diese Stilform als auch sonst bei Paulus vorhanden aufzuzeigen, oder nur festgestellt, das Subjekt von Röm. 7 sei der unerlöste Mensch im allgemeinen[1].

Es ist also zunächst festzustellen, ob die Annahme einer Stilform für Röm. 7, 7–25 möglich ist. Daß Paulus die 1. Person sonst öfters so gebraucht hat, kann m. E. nicht geleugnet werden. Und zwar findet sich dieser Gebrauch Röm. 3, 5. 7; 1. Kor. 6, 12. 15, 10, 29f., 11, 31f., 13, 1–3. 11f., 14, 11. 14. 15; Gal. 2, 18[2]. Den Übergang zu dieser Verwendung der 1. Person bildet, wie mir scheint, der kohortative oder fragende Gebrauch der 1. Person Plural. Paulus gebraucht diese Redeform Röm. 3, 8b, 6, 1. 15, 13, 12. 13, 14, 13; 1. Kor. 10, 8. 9. 22; 2. Kor. 7, 1; Gal. 5, 25f.; 1. Thess. 5, 6. 8–10, ohne daß an einer dieser Stellen seine eigene Person ernstlich mit in Betracht käme[3]. Besonders deutlich ist das 1. Kor. 10, 8. 9, wo in V. 10 der Übergang zur 2. Person zeigt, daß auch vorher die 1. Person nur zur Verlebendigung steht. Röm. 13, 12. 13 aber ist zweifellos die Bekehrungsmahnung nicht auf Paulus mitbezogen (vgl. oben S. 101, 1); und mit den übrigen angeführten Stellen steht es ähnlich. Schon dieser Sprachgebrauch zeigt also eine gewisse Freiheit im Gebrauch der 1. Person. Noch näher an Röm. 7 aber kommen die zuerst angeführten Stellen.

Röm. 3, 5ff. folgt ein neuer Einwand auf den 3, 1–4 erledigten. Dort war festgestellt worden, daß die Juden Gottes Verheißungen empfangen haben und daß ihr Unglaube an dieser Tatsache nichts ändert. Daraus folgt aber nun nicht, daß die

---

1 So in verschiedener Weise Bousset, Kyrios S. 123, Jes. d. Herr S. 51, Bover S. 194, Brückner S. 211, 1, 220, Blaß-Debrunner S. 164, Büchsel S. 420, 1, Bultmann, Ethik S. 130, Heitmüller S. 140f., Jülicher S. 279, Kooy S. 24, Lagrange S. 172, Lietzmann S. 78, Lightfoot S. 303, Ed. Meyer S. 387, Mundle, Paulus S. 19, 122, Shears S. 34, Th. Siegfried, Habilitationsthese, ThBl 1, 1922, Sp. 13, Wabnitz S. 421, Joh. Weiß, Rhetorik S. 233, Urchristentum S. 399, 1, Windisch, Taufe und Sünde S. 182f., Imper. S. 275, Wrede S. 83.

2 Die meisten Stellen schon bei v. Flatt, Vorlesungen über den Brief an die Römer 1825, S. 214f.

3 Gegen Moe S. 312.

menschliche Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit an den Tag bringt, der Mensch also Gott einen Dienst tut, wenn er ungerecht ist, und Gott darum kein Recht habe, dem ungerechten Menschen zu zürnen (vgl. 6, 1). Schon hier ist also ein Wir statt des Indefinitums gebraucht. Paulus lehnt die falsche Konsequenz ab. Denn wie sollte der ungerechte Gott die Welt richten können, was er doch tun wird (2, 16)? Oder wie sollte ich noch wegen meiner Lüge bestraft werden können, wenn ich Gott damit einen Dienst leistete? Nein, so ist's nicht, wie die Gegner dem Paulus unterschieben, er lehre das Tun des Bösen um des Guten willen. Erst in 3, 8 ist wieder Paulus Subjekt, vorher aber ist das Ich ganz allgemein jeder Mensch[1]. Deutlich ist ferner 1. Kor. 6, 12 das μοι allgemein gemeint, wie ein Vergleich mit 10, 23 zeigt; auch wäre im Zusammenhang eine Bezugnahme auf Paulus sehr merkwürdig. Ebenso ist 6, 15 das Ich Stilform, da Paulus die Frage nicht ernstlich auf sich beziehen kann. 1. Kor. 11, 31f. aber kann deswegen nicht auf Paulus bezogen werden, weil er nicht zu den Christen gehört, die ungeprüft das Abendmahl einnehmen. Deutlich ist ferner der indefinite Gebrauch der 1. Person in 1. Kor. 10, 29f. Dort ist die Rede vom Essen des Opferfleisches. Die Christen können alles essen, weil sie nicht an die Götter glauben (διὰ τὴν συνείδησιν 10, 27). Wenn aber jemand sie darauf aufmerksam macht, daß sie ἱερόθυτον essen, so sollen sie es nicht mehr tun, um dem Angeber und seinen Genossen keinen Anstoß zu geben (möglich, aber weniger wahrscheinlich, ist auch die Beziehung des ἕτερος in 10, 29 auf schwache Christen). „Wozu soll ich mich von andern richten lassen? Warum schmäht man mich, da ich doch dankend esse?" Hier redet nicht Paulus, sondern einer der angeredeten Korinther, der sich nichts sagen lassen will. Aber daß Paulus nicht selber redet, ist nur aus dem Inhalt, nicht aus äußeren Indizien zu entnehmen. Unbestreitbar ist ferner die allgemeine Bedeutung des Ich in 1. Kor. 13, 1–3. 11f.; denn daß hier nicht ein einzelner Mensch gemeint ist, sondern abstrakt der Wert der Liebe gezeigt wird, ist klar. Und so ist 13, 12 auch kein bestimmtes Er-

1 Die Ablehnung dieser Auslegung durch Dick, Der schriftstellerische Plural bei Paulus 1900, S. 156, 1 (und Richter 1908, S. 62, B. Weiß, Zahn z. St.) beruht auf der fälschlichen Beziehung des καί in κἀγώ auf ἐγώ (vgl. Lietzmann z. St.) und der falschen Voraussetzung, wenn in 3, 8 Paulus von sich rede, müsse er das auch in 3, 7 tun.

lebnis gemeint, sondern allgemein der Wandel vom Kind zum Mann. 1. Kor. 14, 11. 14. 15 aber steht wieder ich = man, wie deutlich der Übergang in die 2. Person 14, 16a zeigt. Gal. 2, 18 schließlich erinnert in der Verwendung des Ich an Röm. 3, 5ff. Allerdings ist diese Stelle sehr schwierig und umstritten (vgl. auch oben S. 102f., 114f). In 2, 15. 16 hat Paulus festgestellt, daß er wie Petrus und alle Judenchristen zum Glauben kam, weil das Gesetz nicht zur Gerechtigkeit führte. Darauf folgt nun der Einwand 2, 17. 18: „Wenn wir aber in dem Streben, in Christus zur Gerechtigkeit zu kommen, selbst als Sünder erfunden würden, wäre dann nicht Christus der Sünde Diener? Nein. Denn wenn ich wieder aufbaue, was ich eingerissen habe, stelle ich mich als Übertreter hin." V. 17 beweist das Recht der Juden, den Gesetzesweg zu verlassen, durch eine negative Folgerung. Wäre nämlich das Gerechtwerden in Christus (das die Aufgabe des Gesetzes voraussetzt) Sünde, so wäre Christus die Veranlassung zu dieser Sünde. Da das nicht denkbar ist, ist also das Verlassen des Gesetzesweges keine Sünde. Begründet wird diese Ablehnung der falschen Folgerung in V. 18 durch die Aussage, daß vielmehr das eine Übertretung des Gesetzes wäre, wenn ich, was ich zerstört habe, wieder aufbaue. Subjekt kann hier so wenig Paulus wie Petrus sein, sondern die Judenchristen, von denen 2, 15ff. die Rede war und deren Rückkehr unter das Gesetz als Sünde hingestellt werden soll. Ihre Begründung findet aber diese allgemeine Feststellung durch das Bekenntnis des Paulus, daß er dem Gesetz gestorben sei und Christus jetzt im Glauben in ihm lebe[1]. Also ist auch hier die 1. Person als Stilform für eine allgemeine Aussage verwendet.

Dieser nicht seltene Gebrauch der 1. Person im uneigentlichen Sinn scheint mir doch zu zeigen, daß ein entsprechendes Verständnis von Röm. 7, 7ff. auch denkbar ist. Und wie an den besprochenen Stellen läßt sich dieser Tatbestand nur aus dem Inhalt, nicht aus äußeren Indizien erschließen. Die Argumentation von 7, 7ff. beginnt wie die von 3, 5ff. mit der Einwandsformel τί οὖν ἐροῦμεν; und schließt an die Ablehnung des Ein-

1 Mundle, Paulus S. 74, 1 meint, das Ich in Gal. 2, 20 brauche so wenig wie Röm. 7, 7ff. das individuelle Ich des Paulus zu sein. Das schiene mir für Gal. 2, 19 immerhin denkbar, wenn auch nicht wahrscheinlich. ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός 2, 20 kann aber nur eine persönliche Aussage sein.

wands gleich die Schilderung des wahren Tatbestandes an. Das Gesetz ist nicht Sünde, aber ich hätte die Sünde ohne Gesetz nicht kennen gelernt und ebenso wenig die Begierde ohne das Verbot des Gesetzes. Vielmehr erregte die Sünde durch das Gebot in mir allerlei Begierde. Bis hierher konnte der Leser durchaus der Meinung sein, Paulus rede von sich. Zur Erklärung des beschriebenen Sachverhalts folgt der Satz, daß ohne Gesetz die Sünde ohne Wirkungsfähigkeit ist. Ich aber war einst lebendig ohne Gesetz; als das Gesetz kam, lebte die Sünde auf, und ich starb. Wir haben oben gesehen, was der Sinn des Satzes ἐγὼ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ ist: ich hatte wahres Leben, als ich ohne Gesetz war. Die Leser, die des Paulus jüdische Herkunft kannten und wußten, daß er überzeugter Jude gewesen war (vgl. 3, 9a. 4, 1), mußten hier die Frage erheben, ob Paulus selbst Subjekt sei, und sie verneinen. Dann blieb aber für sie nur die Lösung übrig, daß das Ich eine Stilform sei, d. h. daß Paulus einen allgemeinen Gedanken durch die 1. Person lebendig ausdrücke. Der Gedanke aber ist der, daß das Gesetz, weil es der Sünde zur Handhabe dienen muß, nur zum Tode führen kann. Und daß dies der beabsichtigte Gedanke ist, zeigt 7, 10b. 11. Das Gesetz bleibt heilig, aber es muß der Sünde zum Tode des Menschen verhelfen. Dieser Gedanke ist ausgeführt zuerst durch den Hinweis auf die psychologische Tatsache, daß das Verbotene immer einen besonderen Reiz hat, und daß deshalb das Gesetz der Sünde dienen muß[1]. Aber diese psychologische Tatsache ist es nicht, die den Paulus interessiert. Er stellt vielmehr im folgenden fest, daß der Mensch am Leben ist, wenn kein Gesetz existiert, aber stirbt, d. h. von Gott getrennt wird, sobald durch das Gesetz die Sünde in ihm Gewalt bekommt. Paulus geht also von einer psychologischen Tatsache aus, aber benutzt sie zur Schilderung des „objektiven Seins des Unerlösten“[2]. Darum darf man νεκρά, ἔζων, ἀνέζησεν und ἀπέθανον nicht in das Bewußtsein des geschilderten Menschen verlegen, sondern muß diese Termini als Aussagen über das Sein des Menschen in seiner Beziehung zu Gott, soweit es durch die Sünde bestimmt ist oder nicht, verstehen. Durch diese Schilderung des Menschen in seiner Beziehung zu Gesetz und Sünde erweist Paulus die

---

1 Antike Parallelen bei Wetstein zu 7, 7.

2 Bultmann, Ethik S. 130.

Unschuld des Gesetzes am Tode des Menschen. Vielmehr hat das Gesetz die Sünde als widergöttliches Wesen ans Licht gestellt.

Und nun folgt in 7, 14–24 die Erklärung für das in 7, 7–13 geschilderte Verhältnis von Sünde und Gesetz. „Wir wissen, daß das Gesetz geistlich ist.“ Paulus stellt sich auf den Boden der gemeinchristlichen Überzeugung, die das Gesetz als Gottes Schöpfung weiß. „Ich aber bin fleischlich, verkauft unter die Sünde.“ Hier mußten die Leser wieder merken, daß Paulus nicht von sich rede. Denn daß er nicht verkauft sei unter die Sünde, hatte er 7, 6 unzweideutig gesagt. Vielmehr ist nach dem kurzen Rückgriff auf das christliche Bewußtsein wieder das Ich die Form, unter der der gewünschte Gedanke vorgeführt wird. Ich bin fleischlich und kann darum nicht tun, was ich will. Daran ist aber das Gesetz nicht schuld, sondern die Sünde, die in mir, d. h. in meinem Fleische, wohnt. Darum muß ich das Böse tun, und mein guter Wille ist unter die Sünde versklavt. Wer wird mich aus dieser Sündensklaverei befreien? Die Leser, die in Kap. 6 von Paulus eindringlich gehört hatten, daß der Christ von der Sünde befreit ist (6, 22), konnten nicht auf den Gedanken kommen, daß Paulus sich hier selber schildere. So mußten sie auch hier wieder annehmen, daß das Ich Stilform sei. Und bestätigend mußte 7, 25a dienen, wo ἡμῖν wieder deutlich zeigt, daß Paulus auf das gemeinchristliche Bewußtsein zurückgreift. Die Christen wissen, wer den ταλαίπωρος befreien kann, weil sie befreit sind. Ich selbst aber (αὐτὸς ἐγώ) diene mit der Vernunft dem Gottesgesetz, mit dem Fleisch dem Sünden gesetz. Daß αὐτὸς ἐγώ sich auf den in 7, 14–24 geschilderten Menschen bezieht, ist klar; daß es nicht „ich allein“ heißen kann, glaube ich gezeigt zu haben (S. 66f.). Da von den drei dort offen gelassenen Möglichkeiten die Beziehung auf Paulus wegfällt, aber auch die Betonung des eigentlichen Ich im Gegensatz zu seinen Teilen nicht am Platze ist, bleibt nur das Verständnis αὐτὸς ἐγώ = dieses schon genannte Ich = eben dieses Ich übrig. Der geschilderte Mensch also ist in einem ewigen Zwiespalt. Die Christen aber sind, wie Paulus aus seinen früheren Ausführungen folgert, schon jetzt frei von aller Verdammnis. Denn der Geist hat dich frei gemacht von dem Sündenzwang und der Todesgewalt. Hat man das Ich in 7, 7–24. 25b so erklärt wie eben geschehen, so hat die 2. Person in 8, 2 keine Schwierigkeit mehr.

Ist der in 7 geschilderte Mensch ἐν Χριστῷ 8, 1, so ist er befreit und hat die Antwort auf die Frage 7, 24 gefunden.

Ich glaube also nach dem Dargelegten, daß das Verständnis von Röm. 7, 7–25 als Stilform die Schwierigkeiten beseitigt, die sich jeder andern Erklärung widersetzen, und daß dies Verständnis durchaus auch von den ersten Lesern geteilt werden konnte[1]. Bei diesem Verständnis bietet dann auch der Übergang vom Aorist in 7, 7–13 zum Präsens in 7, 14ff. keine Schwierigkeit. Denn in 7, 7–13 wird, ausgehend von einer psychologischen Tatsache, geschildert, wie der Mensch durch die Sünde, die das Gesetz benützt, dem Tode verfällt. Es ist also ein Geschehen geschildert. In 7, 14–24 aber wird das Wesen des Gesetzes und des Menschen benutzt, um das Geschehen von 7, 7ff. zu erklären. Es wird also ein Tatbestand dargestellt, darum das Präsens[2].

Zur Stützung dieser Erklärung kann ferner die Beantwortung der Frage dienen, die Heitmüller (S. 139, 1) gestellt hat, ob Paulus in diesem Gebrauch der 1. Person sich an einen vorhandenen Stil anschließt. Er konnte damals nur Berakoth 1, 3 anführen, worauf ihn R. Bultmann verwiesen hatte. Eine genauere Behandlung der Frage existiert nicht, und ich kann vorläufig nur auf einige mir aus der Literatur bekannt gewordene Stellen hinweisen. Im Griechischen kommt der Gebrauch der 1. und 2. Person Singularis zur Bezeichnung einer beliebigen Person nicht so häufig vor wie in andern Sprachen und tritt in der Literatur erst verhältnismäßig spät auf[3]. Blaß-Debrunner zitieren Demosthenes 9, 17 (Κατὰ Φιλίππου γ). Dort sagt Demosthenes, Philipp von Mazedonien behaupte zwar nicht Krieg zu führen, er, Demosthenes, aber behaupte, Philipp breche mit seinen politischen Unternehmungen den Frieden mit Athen, εἰ μὴ καὶ τοὺς τὰ μηχανήματ' ἐφιστάντας εἰρήνην ἄγειν φήσετε, ἕως ἂν αὐτὰ τοῖς τείχεσιν ἤδη προσαγάγωσιν („ihr müßtet denn auch behaupten, daß diejenigen, die die Belagerungsmaschinen

1 Ähnliches meint wohl Wrede (S. 83): „Setzte man statt des Ich ein Du, so wäre nichts geändert."

2 Vgl. auch Jülicher S. 278, Juncker I, S. 207, Pachali S. 499, Gutjahr S. 240. Von einem „Praesens der psychologischen Analyse" zu reden (Windisch, Taufe und Sünde S. 183), scheint mir nicht zweckmäßig, weil nicht die psychologische Analyse das Ziel des Abschnitts ist, sondern die Schilderung der ethischen Hilflosigkeit des Nichtchristen.

3 Blaß-Debrunner S. 164, Kühner, Ausführl. Grammatik der griechischen Sprache II 1, 3. Aufl. v. Gerth, § 451, 1, Anm. 3.

aufstellen, Frieden hielten, bis sie sie schon an die Mauern heranbringen“). ἀλλ' οὐ φήσετε· ὁ γὰρ οἷς ἂν ἐγὼ ληφθείην ταῦτα πράττων καὶ κατασκευαζόμενος, οὗτος ἐμοὶ πολεμεῖ, κἂν μήπω βάλλῃ μηδὲ τοξεύῃ. („Aber so werdet ihr nicht behaupten; denn wer die Dinge tut und zurüstet, die zu meiner Einnahme dienen sollen, der führt gegen mich Krieg, auch wenn er noch nicht wirft oder schießt“). Hier ist deutlich der Gedanke, daß Kriegsvorbereitung schon Krieg ist, ausgedrückt, indem ein beliebiger Mensch (oder ein beliebiges Volk) redend gedacht ist, ohne daß diese Person eingeführt würde. Das Ich ist also Stilform und steht für das Indefinitum. Ähnlich verhält es sich mit Pseudo-Xenophon De re publica Atheniensium 1, 11 und 2, 11 (ca. 430—420 v. Chr.), von Kühner-Gerth im Anschluß an Bernhardy (Wissenschaftliche Syntax der griechischen Sprache 1829, S. 271) zitiert. In 1, 11 ist davon die Rede, daß in Athen die Sklaven infolge der Seemacht um Geld Dienste tun und so reich werden. ὅπου δ' εἰσὶ πλούσιοι δοῦλοι, οὐκέτι ἐνταῦθα λυσιτελεῖ τὸν ἐμὸν δοῦλον σὲ δεδιέναι· ἐν δὲ τῇ Λακεδαίμονι ὁ ἐμὸς δοῦλος σὲ δέδοικε· ἐὰν δὲ δεδίῃ ὁ σὸς δοῦλος ἐμέ, κινδυνεύσει καὶ τὰ χρήματα διδόναι τὰ ἑαυτοῦ ὥστε μὴ κινδυνεύειν περὶ ἑαυτοῦ. („Wo aber reiche Sklaven sind, da nützt es nichts mehr, daß mein Sklave dich fürchte; in Lakedaimon aber fürchtet dich mein Sklave; wenn aber dein Sklave mich fürchtet, wird er Gefahr laufen, sogar sein Geld hinzugeben, um nicht an Leib und Leben in Gefahr zu sein). Hier ist ganz allgemein von den Sklaven zwei verschiedener Herren die Rede, und die Stelle zeigt deutlich, wie diese Stilform aus dem Dialog entstanden ist[1]. 2, 11 aber ist vom Überfluß an Holz, Eisen, Kupfer usw. die Rede. Dann folgt der Satz: ἐξ αὐτῶν μέντοι τούτων καὶ δὴ νῆές μοί εἰσιν („aus diesen Dingen aber bestehen meine Schiffe“). Wieder ist hier „Ich“ Form für eine allgemeine Aussage.

Schon Grotius hat ferner aus Horaz de arte poëtica 25f., 265ff. zitiert, wozu Fritzsche noch 86f. fügt[2]. 24ff. heißt es, daß die meisten Dichter sich von falschem Schein verführen

---

1 Wie überhaupt die Diatribe, vgl. Ed. Norden, Antike Kunstprosa I, S. 129.

2 Falsch ist die von Grotius noch zitierte Stelle ep. I 8, wo die neueren Erklärer die Behauptung der älteren, Horaz rede von sich nur der Form nach, um in Wirklichkeit den Adressaten zu tadeln, allgemein aufgegeben haben.

lassen: maxima pars vatum . . . | decipimur specie recti: brevis esse laboro, | obscurus fio („Der größte Teil der Dichter, wir lassen uns durch den Schein des Rechten betören: ich suche kurz zu sein und werde dunkel“). 86ff. heißt es im Zusammenhang der Tatsache, daß jeder Gegenstand seine Sprache und sein Versmaß erfordert: descriptas servare vices operumque colores | cur ego, si nequeo ignoroque, poeta salutor? | cur nescire pudens prave quam discere malo? („Wenn ich den beschriebenen Wechsel (sc. im Versmaß) und die Farbengebung nicht beherrsche und verstehe, was werde ich dann als Dichter gegrüßt? Warum will ich lieber aus falscher Scham unwissend sein als lernen?“) 265ff. ist von den schlechten Versen die Rede, die man den römischen Dichtern nachgesehen hat: idcircone vager scribamque licenter? an omnis | visuros peccata putem mea, tutus et intra | spem veniae cautus? vitavi denique culpam, | non laudem merui („Soll ich deshalb mich gehen lassen und nach Belieben schreiben? Oder soll ich glauben, daß alle meine Fehler sehen und mich darum in Acht nehmen und vorsichtig sein trotz der Hoffnung auf Nachsicht? So habe ich schließlich keinen Fehler gemacht, aber kein Lob verdient“). An all diesen Stellen denkt wohl Horaz kaum ernstlich daran, daß er diese Fehler begehen könnte. Er spricht in der 1. Person nur rhetorisch, um die schlechten Dichter zu tadeln. Das Ich dient zur Verlebendigung, ist nicht persönlich zu verstehen. Die angeführten Stellen zeigen also gelegentlichen Gebrauch dieser Stilform bei Griechen und Lateinern[1].

Dazu kommt nun auf jüdischer Seite zunächst die von Heitmüller zitierte Stelle Berakoth 1, 3 (Mišna). Es heißt dort im Anschluß an die Streitfrage der Schulen Schammai und Hillel, ob das Sch'ma' liegend oder stehend zu lesen sei (nach Schammai soll man abends lehnend, morgens stehend, nach Hillel, wie man sich gerade befindet (כְּדַרְכּוֹ), lesen):

אָמַר רַבִּי טַרְפוֹן אֲנִי הָיִיתִי בָא בַדֶּרֶךְ וְהִטֵּתִי לִקְרוֹת
כְּדִבְרֵי בֵית שַׁמַּי וְסִכַּנְתִּי בְעַצְמִי מִפְּנֵי הַלִּסְטִים.
אָמְרוּ לוֹ כְּדַי הָיִיתָ לָחוּב בְּעַצְמְךָ שֶׁעָבַרְתָּ עַל־דִּבְרֵי
בֵית הִלֵּל:

1 Nicht hierher gehört aber die von Bauer, Philologia Thucydideo-Paulina 1773, S. 107 zitierte Stelle Thukyd. 6, 78, weil hier in ἡ ἐμή (sc. πόλις) und ἐγώ nur ein Syrakusaner im Namen seiner Landsleute spricht.

„R. Tarphon erzählte[1]: Ich befand mich einst auf dem Weg und lehnte mich an, um das Sch'ma' nach der Lehre der Schule Schammais zu lesen, und kam durch Räuber in Gefahr. Man erwiderte ihm: Du hast es verdient, dich selbst zu beschuldigen, weil du die Lehre der Schule Hillels übertreten hast" (Übers. von Goldschmidt). Nicht ganz sicher läßt sich hier feststellen, ob der erzählte Vorgang eine Fiktion ist oder nicht. Wahrscheinlich will der Rabbi die Lehre Schammais als falsch erweisen, indem er zeigt, daß die Befolgung dieser Lehre den Täter in Gefahr bringt; aber die Schule meint, schon das Gehen sei ein Tun nach der Lehre Hillels gewesen, dem dann nicht das Beten nach der Lehre Schammais folgen durfte[2]. Dann ist selbstverständlich die Erzählung Fiktion, weil der Anhänger Hillels nicht im Ernst der Lehre Schammais folgen konnte. Aber auch wenn diese Auslegung falsch wäre und ein wirkliches Erlebnis zugrunde läge, zeigt die Stelle, daß es üblich war, in halachischem Zusammenhang mit Erzählungen in der 1. Person zu argumentieren.

In ähnlicher Weise ist Berakoth 3a (Gemara) die Erzählung einer Eliasvision in der 1. Person zur Darlegung einer halachischen Regel gebraucht. Es heißt da:

אָמַר רַבִּי יוֹסֵי פַּעַם אַחַת הָיִיתִי מְהַלֵּךְ בַּדֶּרֶךְ וְנִכְנַסְתִּי
לְחֻרְבָּה אַחַת מֵחָרְבוֹת יְרוּשָׁלַיִם לְהִתְפַּלֵּל בָּא אֵלִיָּהוּ זָכוּר
לַטּוֹב וְשָׁמַר לִי עַל־הַפֶּתַח וְהִמְתִּין לִי עַד־שֶׁסִּיַּמְתִּי אֶת־תְּפִלָּתִי.
לְאַחַר שֶׁסִּיַּמְתִּי אֶת־תְּפִלָּתִי אָמַר לִי שָׁלוֹם עָלֶיךָ רַבִּי. וְאָמַרְתִּי לוֹ שָׁלוֹם עָלֶיךָ
רַבִּי וּמוֹרִי. וְאָמַר לִי בְּנִי מִפְּנֵי מָה נִכְנַסְתָּ לְחֻרְבָּה זוֹ.
אָמַרְתִּי לוֹ לְהִתְפַּלֵּל. וְאָמַר לִי הָיָה לְךָ לְהִתְפַּלֵּל בַּדֶּרֶךְ.
וְאָמַתִּי לוֹ מִתְיָרֵא הָיִיתִי שֶׁמָּא יַפְסִיקוּ בִי עוֹבְרֵי דְרָכִים.
וְאָמַר לִי הָיָה לְךָ לְהִתְפַּלֵּל תְּפִלָּה קְצָרָה.
בְּאוֹתָהּ שָׁעָה לָמַדְתִּי מִמֶּנּוּ שְׁלֹשָׁה דְבָרִים לָמַדְתִּי שֶׁאֵין נִכְנָסִים
לְחֻרְבָּה וְלָמַדְתִּי שֶׁמִּתְפַּלְּלִים בַּדֶּרֶךְ וְלָמַדְתִּי שֶׁהַמִּתְפַּלֵּל
בַּדֶּרֶךְ מִתְפַּלֵּל תְּפִלָּה קְצָרָה׃

„R. Jose[3] erzählte: Ich war einst auf Reisen, da trat ich in eine Ruine von den Ruinen Jerusalems ein, um zu beten. Da kam Elijahu (es sei seiner zum Guten gedacht) und erwartete

1 2. Generation der Tannaim, Strack, Einleitung in Talmud und Midrasch[2] S. 125.

2 Vgl. O. Holtzmann in der Mischna ed. Beer-Holtzmann z. St.

3 Jose ben Ḥalaphta, 3. Generation der Tannaim. Strack a. a. O. S. 129.

mich am Eingange; er harrte auf mich, bis ich mein Gebet beendet hatte. Nachdem ich mein Gebet beendet hatte, sprach er zu mir: „Friede sei mit dir, mein Herr!“ Ich erwiderte ihm: „Friede sei mit dir, mein Herr und Meister!“ Er sprach zu mir: „Mein Sohn, weshalb bist du in diese Ruine eingetreten?“ Ich erwiderte ihm: „um zu beten.“ Da sprach er zu mir: „Du konntest ja auch auf der Straße beten.“ Ich erwiderte ihm: „ich befürchtete, daß mich die Vorübergehenden unterbrechen möchten.“ Darauf sprach er zu mir: „Du konntest ja das kurze Gebet verrichten.“ In dieser Stunde lernte ich von ihm drei Dinge: ich lernte, daß man in eine Ruine nicht eintreten soll; und ich lernte, daß man auf der Straße beten darf; und ich lernte, daß, wer auf der Reise betet, das kurze Gebet zu verrichten hat.“ (Übers. nach Goldschmidt). Daß die Erzählung nur der Begründung der halachischen Regel dient, ist klar. Freilich kann auch hier eine wahre Begebenheit angenommen werden, weil man an Eliasvisionen glaubte[1]. Doch zeigt sich jedenfalls auch hier der Gebrauch der 1. Person in argumentierendem Zusammenhang.

Noch deutlicher aber ist die Stelle Pirqê Abôth 6, 9b, die ich einer freundlichen Mitteilung von Herrn Prof. Bultmann verdanke. Es heißt dort (Mišna, Anhang des Traktats):

אָמַר רַבִּי יוֹסֵי בֶּן־קִסְמָא פַּעַם אַחַת הָיִיתִי מְהַלֵּךְ בַּדֶּרֶךְ
וּפָגַע בִּי אָדָם אֶחָד וְנָתַן לִי שָׁלוֹם וְהֶחֱזַרְתִּי לוֹ שָׁלוֹם.
אָמַר לִי רַבִּי מֵאֵיזֶה מָקוֹם אַתָּה. אָמַרְתִּי לוֹ מֵעִיר גְּדוֹלָה
שֶׁל־חֲכָמִים וְשֶׁל־סוֹפְרִים אָנִי. אָמַר לִי רַבִּי רְצוֹנְךָ
שֶׁתָּדוּר עִמָּנוּ בִּמְקוֹמֵנוּ וַאֲנִי אֶתֵּן לָךְ אֶלֶף אֲלָפִים דִּינְרֵי
זָהָב וַאֲבָנִים טוֹבוֹת וּמַרְגָּלִיּוֹת. אָמַרְתִּי לוֹ בְּנִי אִם אַתָּה
נוֹתֵן לִי כָּל־כֶּסֶף וְזָהָב וַאֲבָנִים טוֹבוֹת וּמַרְגָּלִיּוֹת
שֶׁבָּעוֹלָם אֵינִי דָר אֶלָּה בִּמְקוֹם תּוֹרָה:

„Rabbi Jose ben Qisma'[2] erzählte: Ich wanderte einmal auf der Landstraße. Da begegnete mir ein Mann. Er entbot mir den Gruß, und ich erwiderte ihm den Gruß. Er sagte zu mir: Rabbi, aus welchem Ort bist du? Ich antwortete ihm: aus einer großen Stadt von Weisen und Schriftgelehrten. Er sagte zu mir: Rabbi, möchtest du bei uns in unserm Ort wohnen wollen? Ich würde dir Tausende mal Tausende Golddenare, Edelsteine und

---

1 Vgl. Jew Enc V, S. 123f.
2 2. Generation der Tannaim, Strack a. a. O. S. 127.

Perlen geben! Ich antwortete ihm: Mein Sohn, wenn du mir gäbest alles Silber und Gold und alle Edelsteine und Perlen in der Welt, ich würde nur an einem Ort der Tora wohnen" (Übersetzung von Beer in der Mischna, ed. Beer-Holtzmann). Daß hier eine Fiktion vorliegt, scheint mir klar[1]; die Erzählung von der Begegnung mit einem Mann und dem möglichst hohen Angebot dient nur der Illustration des Gedankens vom unübertrefflichen Wert der Tora. Auch hier also ist die 1. Person in argumentierendem Zusammenhang und im uneigentlichen Sinne gebraucht.

Auch Philo kennt diesen Gebrauch der 1. Person. Er redet de somniis I 176 (p. 647 M.) davon, daß, wie die Sonne das Licht aller ist, die sehen können, so auch der Weise das Licht aller derer, die die Natur des λόγος haben. Denn „in dir werden alle Stämme gesegnet werden" Gen. 28, 14. Darauf folgt nun (§ 177)[2]: ὁ δὲ χρησμὸς οὗτος (sc. Gen. 28, 14) ἐφαρμόττει καὶ αὐτῷ τινι πρὸς ἑαυτὸν καὶ ἑτέρῳ πρὸς ἕτερον. ἐάν τε γὰρ ὁ ἐν ἐμοὶ νοῦς ἀρετῇ τελείᾳ καθαρθῇ, καὶ αἱ περὶ ἐμὲ γεώδους φυλαὶ συγκαθαίρονται, ἃς ἔλαχον αἱ αἰσθήσεις καὶ ἡ μεγίστη δεξαμενή, τὸ σῶμα. ἐάν τέ τις κατ' οἰκίαν ἢ πόλιν ἢ χώραν ἢ ἔθνος γένηται φρονήσεως ἐραστής, ἀνάγκη τὴν οἰκίαν ἐκείνην καὶ τὴν πόλιν καὶ τὴν χώραν καὶ τὸ ἔθνος ἀμείνωνι βίῳ χρῆσθαι („Diese Weissagung paßt für den einen wie für den andern. Denn wenn der Nous in mir durch vollkommene Tugend gereinigt wird, so werden auch die irdischen Stämme um mich mitgereinigt, welche die Sinne und der große Behälter, der Leib, in Besitz haben; und wenn einer in einem Hause oder einer Stadt oder einem Volk ein Freund der Klugheit ist, so muß jenes Haus, jene Stadt, jenes Land und jenes Volk ein besseres Leben führen"). Wer seinen Geist durch Tugend und Vernunft reinigt, dessen Triebe und Sinne werden auch gereinigt. Die Weissagung gilt für jeden Menschen. Inwiefern das zutrifft, wird durch einen Satz im Ichstil geschildert, dem als Parallelsatz einer mit τὶς folgt. Das Ich ist so deutlich nur Stilform. „Philo rechnet sich immer zu den Unvollkommenen und Haltlosen. Er redet von sich nur in der

1 Wollte man sicher urteilen können, müßte man eine Untersuchung des Wesens rabbinischer Erzählungen im allgemeinen anstellen. Leider fehlt eine solche Untersuchung noch immer.

2 Die Stelle ist in anderm Zusammenhang zitiert bei Windisch, Taufe und Sünde S. 61 (wo aber fälschlich III 177 steht).

Theorie“[1]. Wir haben also auch hier ein Beispiel für den Gebrauch der 1. Person, wo der Redende eine allgemeine Aussage machen will, in die er sich entweder nur soweit wie alle Menschen oder garnicht einschließt. Zweifellos ließen sich diese Beispiele aus der rabbinischen Literatur und Philo bei planmäßigem Suchen noch vermehren. Doch mag das Angeführte zunächst genügen, um das Vorhandensein und damit die Möglichkeit einer Stilform anzuzeigen, der sich, wie gezeigt, auch Paulus öfters bedient hat[2].

Nachdem also, wie ich glaube, die Exegese von Röm. 7 durch die Annahme einer Stilform auf den richtigen Boden gestellt ist, bleibt nur noch zu zeigen, wie nun im einzelnen die Erklärung des Kapitels sich zu gestalten hat. Die Fragestellung: „wer ist Subjekt?“ erweist sich als mißverständlich; denn man könnte überspitzt formulieren: niemand oder jedermann ist Subjekt. Doch ist es besser, sich τὶς als Subjekt zu denken. Dann aber ergibt sich, daß die Schilderung nicht als Schilderung eines bestimmten Erlebens gefaßt werden darf, sondern als allgemeine, mehr oder weniger theoretische Darstellung des Gedankens gefaßt werden muß, daß das Gesetz der Sünde zum Tode des Menschen verhelfen muß und daß der Mensch darum unter dem Gesetz nicht aus dem Zustand des Nichtkönnens herauskommt. Der Mensch lernt die Begierde nur kennen, wenn ihn das Gebot zur Übertretung reizt. Diese psychologische Tatsache wird prinzipiell verwertet. Ohne das Gesetz hat die Sünde keine Wirkungskraft; darum ist der Mensch, wenn er kein Gesetz hat, in lebendiger Beziehung zu Gott. Mit dem Kennenlernen des Gebotes aber verliert der Mensch sein Leben. So hintergeht die Sünde den Menschen, und so muß das Gebot zum Tod des Menschen verhelfen. Bei dieser Erklärung ist es durchaus möglich, den prägnanten Sinn von ἔζων festzuhalten; ποτέ aber bezeichnet keinen bestimmten Zeitpunkt, sondern ganz all-

---

1 Windisch a. a. O.

2 In der Rhetorik scheint diese Stilform nicht vorzukommen. Verwandt ist damit die προσωποποιΐα = fictio personarum, wo der Redner einer andern Person eine Rede in den Mund legt oder unbelebte Dinge reden läßt (vgl. Volkmann, Die Rhetorik der Griechen und Römer² 1885, S. 489, Wilke, Neutest. Rhetorik 1843, S. 422f.); über diese Form bei Paulus vgl. Bultmann, Paul. Predigt S. 87f. und dazu Röm. 9, 20.

gemein den Lebenszustand. Zu welcher Zeit dieser Zustand aufhört, ist natürlich nicht allgemeingültig festzustellen. Und ebensowenig liegt in den Versen 8b—10, daß der Mensch diesen Übergang immer empfindet, weil nur von der objektiven Tatsache des „Sterbens" die Rede ist.

Der Mißbrauch des Gesetzes durch die Sünde ist möglich, weil das Gesetz zwar pneumatisch, der Mensch aber ein Fleischeswesen ist. Er hat das Wollen des Guten in Übereinstimmung mit der Forderung des Gesetzes, kann das Wollen aber nicht verwirklichen. Die Sünde handelt in ihm, aber trotzdem ist dies Handeln sein Handeln[1]. Es ist also ein Mensch geschildert, der unter dem Gesetz steht und dessen Forderung anerkennt, aber als Fleischeswesen sie nicht verwirklichen kann. Er will und kann nicht und möchte aus diesem Zustand heraus: also weiß er von seinem Zustand. Trotzdem scheint mir der Streit um diese Frage zwischen Bultmann und Windisch (ZNT 1924, S. 130. 275f.) verfehlt. Bultmann hatte die Behauptung aufgestellt, Röm. 7, 14ff. enthalte keine Schilderung des seelischen Zustands des Unerlösten, sondern die Darstellung des objektiven Seins des Unerlösten, wie es vom Standpunkt des Erlösten aus sichtbar geworden ist. Dagegen hat Windisch eingewandt, Paulus wolle durchaus einen Zustand beschreiben, wie er sich im Bewußtsein des Unerlösten abspiele. Der Nachdruck falle auf zweierlei, auf das hohe Maß von Sittenkenntnis und Hinneigung zum göttlichen Sittengebot beim Unerlösten und auf die totale Ohnmacht dieses Menschen gegenüber der Sünde. Beide Formulierungen scheinen mir aber dem Sachverhalt nicht zu entsprechen, weil sie den Zusammenhang vernachlässigen. Es hat sich in 7, 7–13 um die Verteidigung des Gesetzes gehandelt; und in 7, 14ff. wird der dort beschriebene Zusammenhang von Sünde und Gesetz erklärt durch die Beschreibung des von dem pneumatischen Gesetz radikal verschiedenen Menschen unter dem Gesetz. Der Zweck dieser Schilderung ist also, die vollkommene sittliche Unfähigkeit dieses Menschen zu schildern. Darin hat Bultmann also Recht, daß Paulus zum Ausdruck bringen will, „daß der Mensch tatsächlich nur durch die Sünde bestimmt ist"; von dem hohen Maß von Sittenkenntnis usw. beim Unerlösten ist mit keinem

1 Vgl. Mittring S. 91 Anm. 1.

Wort die Rede. Dagegen hat Windisch Recht in der Betonung der Tatsache, daß der hier geschilderte Mensch von seinem Zustand weiß. Und nicht dieses Wissen an sich ist die christliche Färbung der Schilderung, sondern das Wissen um die absolute Hilflosigkeit und die Erlösungssehnsucht. Paulus will den Menschen unter dem Gesetz als erlösungsbedürftig schildern, um ihm das strahlende Bild des Erlösten (7, 25a, 8, 1ff.) entgegensetzen zu können. Und er sieht diesen Unerlösten von seinem christlichen Bewußtsein aus. Ob aber diese Schilderung „wirklich" ist, wie Windisch an interessanten Parallelen nachzuweisen versucht, ist zum mindesten vom Standpunkt des Paulus aus ganz gleichgültig. Wenn Windisch mit Recht seine frühere Behauptung (Taufe und Sünde S. 183) aufgegeben hat, nach der Paulus hier Termini der stoischen Psychologie übernommen hat[1], so ist die Feststellung, daß „Paulus die Schilderung ernst meint und durch Lektüre oder Umgang mit Heiden mitbeeinflußt ist", ebenso falsch. Denn der Text von Röm. 7 erklärt sich durchaus, wenn man erkennt, daß hier der, wie die Parallelen zeigen, im Heidentum und Judentum[2] bekannte Zwiespalt zwischen Wollen und Tun mit christlichen Augen gesehen und geschildert ist. Die heidnischen Parallelen sind also keineswegs von vornherein als falsch abzulehnen[3], aber sie sind Parallelen und nicht Quellen zu Röm. 7, 14ff.

Es bleibt aber nun noch die Frage zu beantworten, wie sich die Schilderung von Röm. 7, 14ff. zu den sonstigen anthropologischen Vorstellungen des Paulus verhält. Liegt der Nachdruck im Röm. 7 auch durchaus nicht auf der Hinneigung des beschriebenen Menschen zum Gesetzesgebot, so ist doch das συμφάναι und συνήδεσθαι τῷ νόμῳ durchaus vorhanden, ebenso wie das ernstliche Wollen des Guten nicht weggeleugnet werden kann. In den früheren Darstellungen hat man nun bei der Betrachtung der paulinischen Anthropologie Röm. 7 meistens ohne Bedenken für die Vorstellung verwendet, daß Paulus dem Menschen eine höhere seelische Fähigkeit, ein gottverwandtes Organ zuerkenne, das er νοῦς nennt (siehe oben S. 34, 1). Hol-

1 So auch Joh. Weiß, Urchristentum S. 399, 1. Delafosse (S. 124, 1) schreibt 7, 7–25 einem Redaktor um 150 zu und meint: „Son auteur a lu Épictète ainsi que Platon et leur a fait des emprunts."

2 Vgl. Strack-Billerbeck zu 7, 19.

3 Engel S. 24, Lagrange S. 175, Pretorius S. 166.

sten hat zuerst darauf hingewiesen, daß in Röm. 7, 14ff. ein Zwiespalt geschildert sei, der der sonstigen Anschauung des Paulus widerspreche. „Paulus nimmt diesen Zwiespalt als Lebenserfahrung auf, ohne ihn mit seiner Anthropologie und Psychologie ausgeglichen zu haben“ (Ev. d. Paulus S. 89). Dann hat besonders Bousset auf diesen Widerspruch aufmerksam gemacht. „Nirgends hat der Apostel dem natürlichen Ich des Menschen so viel Konzessionen gemacht wie hier“ (Kyrios S. 123); der Grund für diese Abweichung sei die Tatsache, daß sich die schroff supranaturale Anschauung bei der Ausdehnung auf das ganze Christenleben nicht festhalten ließ[1]. Wernle hat dagegen (ZThK 1915 S. 75f.) Röm. 7 wieder zur „Grundstelle für unsere Kenntnis der Gedanken des Paulus“, zum „locus classicus der paulinischen Psychologie“ (S. 74) machen wollen. Freilich hat er diese Behauptung nicht beweisen können und ist mit Recht von Bousset (Jes. d. Herr S. 50f.) zurückgewiesen worden. Zuletzt hat Bultmann (ThBl 7, Sp. 66) gegen Bousset eingewandt, daß νοῦς von Bousset fälschlich als das bessere Ich des Menschen interpretiert werde. Vielmehr könne Paulus nur von dem νοῦς des Menschen reden, weil der Mensch als unter dem Anspruch Gottes stehend gedacht sei. Und nur wegen des νοῦς sei die σάρξ des Menschen, was sie ist.

Wie ist nun über diese Frage zu urteilen? Es kann m. E. kein Zweifel daran sein, daß dem Menschen in Röm. 7, 14ff. eine natürliche Übereinstimmung mit dem pneumatischen Gesetz zugesprochen wird, die Paulus sonst so nicht kennt. Aber bei genauer Analyse des Abschnitts zeigt sich doch, daß dieser Widerspruch nicht von der Art ist, wie ihn Bousset gesehen hat. Es hat sich nämlich oben bei der Auslegung von 7, 14ff. gezeigt, daß hier eine eigentümliche Verschiebung der Subjekte stattfindet. Während das Ich in 7, 14–16 und 7, 24 als Ganzes σάρκινος und πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν ist, wird in 7, 17–23 ein eigentliches ἐγώ = νοῦς = ἔσω ἄνθρωπος von der σάρξ = μέλη geschieden. Während die Sünde in den μέλη herrscht und so das Handeln bestimmt und den νοῦς unterjocht, will der ἔσω ἄνθρωπος und ist so in Übereinstimmung mit dem Gesetz. Aber, und das ist sehr bedeutsam, auch das Handeln der μέλη wird wie das Wollen dem weiteren Ich-Begriff untergeordnet

---

1 Vgl. auch Bousset, RGG IV[1] Sp. 1292, Gardner S. 167f.

(vgl. 7, 19). νοῦς und σάρξ sind also derselbe Mensch in verschiedener Hinsicht, als wollendes und handelndes Wesen gesehen. Es ist also nicht so, daß „der Mensch aus zwei Teilen besteht“[1], sondern er ist als Mensch σάρξ und νοῦς, und dieser νοῦς hat hier die Fähigkeit, dem Gesetze Gottes zuzustimmen. Ein und derselbe Mensch ist es also, der das Gesetz ausführen will und nicht kann. νοῦς und σάρξ sind einander gegenübergestellt, „aber nicht als zwei Teile, die zusammen ein Ganzes bilden, sondern so, daß das ἐγώ sowohl durch das Eine wie zugleich durch das andere charakterisiert ist“[2]. Wenn also hier dem νοῦς eine höhere Fähigkeit zugeschrieben ist, so ist er damit nicht als ein von der σάρξ unabhängiges Ich gedacht, das im Leib als dem Kerker schmachtet[3], sondern dieses Ich ist ebenso σάρξ und damit Sündensklave. Und gerade weil diese Identität besteht, ist der Zustand so verzweifelt.

Man muß also m. E. anerkennen, daß rein äußerlich betrachtet hier eine Fähigkeit des νοῦς geschildert ist, die über die pessimistischen Anschauungen, die Paulus sonst zeigt, hinausgeht, allerdings nur zugunsten eines machtlosen Willensaktes. Aber zugleich muß man beachten, daß die Spaltung des Menschen in ἐγώ und σάρξ nur „unzulänglicher dualistischer Terminologie“[4] entspringt und daß auch hier die paulinische Vorstellung durchblickt, die den ganzen Menschen als σάρκινος bezeichnet. Luther hat also, sowenig seine Deutung von αὐτὸς ἐγώ aufrecht erhalten werden kann (siehe oben S. 67,1), in seiner Betonung der Einheit des von Paulus geschilderten Menschen Paulus durchaus richtig verstanden[5]. Aber diese Erkenntnis, daß auch in Röm. 7 die

1 Lietzmann S. 71; noch weniger kann man in Röm. 7 von den „material and immaterial elements which constitute human nature“ reden (so Hoyle S. 62f.).

2 Bultmann, ThLZ 1927, Sp. 36.

3 Wenn auch wohl der Terminus ἔσω ἄνθρωπος aus der Popularphilosophie stammt und letztlich platonisch ist (Windisch, 2. Kor. S. 152, Bonhöffer, Epiktet und das Neue Testament 1911, S. 115—117), so beweist das nicht, daß Paulus den Terminus auch im selben Sinne gebraucht haben müsse. An dieser Erklärung von Röm. 7, 15ff. scheint auch Bertram, Art. Fleisch und Geist RGG II² Sp. 617 zu zweifeln.

4 Bultmann, ZNT 1924, S. 130.

5 Vgl. K. Holl, Aufsätze I² Luther S. 62, 1, 141. Daß Paulus hierin durchaus jüdisch denkt, zeigt die Parabel von den beiden Gärtnern, die die Frucht zusammen stahlen und darum zusammen verantwortlich sind (= Leib und Seele) Moore I, S. 486f.

Vorstellung vom Menschen als σάρξ durchleuchtet, darf nun nicht dazu führen, den νοῦς in 7, 22f. als nicht in gleichem Sinne real wie die σάρξ zu bezeichnen oder als unentbehrliches Zeichen dafür zu deuten, daß der Mensch unter dem Anspruch Gottes steht[1]. Denn zunächst ist zu bemerken, daß für den in Röm. 7, 14ff. geschilderten Menschen der ἔσω ἄνθρωπος durchaus eine Realität ist wie die σάρξ; und daß der ἔσω ἄνθρωπος Sklave der Sünde werden muß, ist nicht ein Zeichen dafür, daß dieser ἔσω ἄνθρωπος eine hypothetische Größe ist, sondern ist verursacht durch die Tatsache, daß derselbe Mensch auch σάρξ ist. Wenn aber Bultmann daneben die Behauptung stellt, daß die Aussagen über den νοῦς zum Ausdruck bringen, daß der Mensch für sein Tun verantwortlich ist, weil er von Gott beansprucht ist, so widerspricht das, verstehe ich Bultmann recht, seiner Behauptung von der geringen Realität des νοῦς, weil ja hier der νοῦς für die paulinischen Gedanken unentbehrlich ist. Aber lassen wir das auf sich beruhen. Jedenfalls scheint mir die Formulierung, der νοῦς zeige, daß Paulus den Menschen als von Gott beansprucht denke, allzusehr einen Gedanken der dialektischen Theologie an Paulus heranzutragen. Wenn wir Röm. 7 nicht hätten, so würde an der oben gegebenen Darstellung der paulinischen Anthropologie nichts geändert werden müssen. Denn auch ohne die Einbeziehung des νοῦς von Röm. 7 ist klar, daß Paulus die σάρξ nicht als natürliches Verhängnis faßt, sondern die ἁμαρτία, sobald sie durch den νόμος zur παράβασις wird, als Schuld des Menschen betrachtet. Dagegen ist sonst nirgends gesagt, daß der νοῦς die Gebote des Gesetzes wirklich anerkennen k a n n (wohl aber, daß er es soll). Hier liegt also zweifellos eine formale Abweichung von den sonstigen Vorstellungen des Paulus vor. Aber Paulus hat diese Abweichung nicht als Widerspruch empfunden, genau so wenig wie die hypothetischen Zugeständnisse in Röm. 1 und 2.

Zu fragen bleibt natürlich, wie dieser Widerspruch zu erklären ist. Da ist wohl einerseits darauf aufmerksam zu machen, daß Paulus sowohl Röm. 1. 2 wie Röm. 7 die Schilderung des Menschen ohne Christus als Folie verwendet für den Erlösten und Interesse daran hat, ihn trotz aller relativen Vorzüge in absolutem Sinn als verloren aufzuweisen. Andrerseits will Paulus

---

1 Bultmann, ZNT 1924, S. 130, ThBl 7, Sp. 66.

in Röm. 7 zeigen, wie das Gesetz von dem Menschen unter dem Gesetz trotz seiner sittlichen Schwachheit als göttlich anerkannt werden muß; diese Anerkennung ist aber nicht möglich, wenn der Mensch nicht wenigstens diese Fähigkeit hat. Schließlich aber bleibt noch zu beachten, daß die in Röm. 7 dem natürlichen Menschen zuerkannte Fähigkeit nur eine sehr geringe ist und sich aus der Betrachtung des Unerlösten vom christlichen Standpunkt aus erklärt. Daß Paulus das aber nicht als Widerspruch empfunden hat, mahnt uns, aus der zweifellos vorhandenen terminologischen Abweichung keine Folgerungen für die Gedankenwelt des Paulus zu ziehen. Weiter werden wir wohl nicht kommen können, weil ja Paulus kein System aufgestellt hat, sondern von seinen nicht immer ausgesprochenen Voraussetzungen aus bestimmte Gedankenreihen vorführt, ohne ihre Verbindung untereinander deutlich aufzuzeigen.

Damit bin ich am Ende der exegetischen Erörterung über Röm. 7, und es bleibt mir nur noch zu zeigen, welche Folgen die hier vertretene Auslegung von Röm. 7 für das Verständnis der religiösen Entwicklung des Paulus hat. Denn ist es richtig, daß wir in Röm. 7 eine Schilderung des Nichtchristen vom christlichen Standpunkt aus haben, so fällt die Möglichkeit hin, von Röm. 7 aus eine Darstellung der inneren Entwicklung des Paulus zu geben. Daß damit auch die Vorstellung von der Bekehrung des Paulus anders gestaltet werden muß, als gewöhnlich geschieht, soll im letzten Kapitel gezeigt werden.

V. DIE BEKEHRUNG DES PAULUS.

Der große Umschwung im Leben des Paulus, durch den aus dem Pharisäer und Christenverfolger der Christusjünger und Missionar wurde, hat von jeher die Erforscher des Urchristentums besonders beschäftigt. Beim Überblick über die an dieses Ereignis gewandte Arbeit lassen sich immer wieder zwei Hauptgesichtspunkte erkennen, die die Untersuchungen geleitet haben. Die Einen gehen von der Voraussetzung aus, bei der Christuserscheinung von Damaskus müsse es sich um einen übernatürlichen oder natürlich erklärbaren Vorgang handeln, und untersuchen darum die Quellen nach diesem Gesichtspunkt; naturgemäß spielt dabei die Frage nach dem Wert der Berichte in der Apostelgeschichte, die ja allein den äußeren Vorgang beschreiben, eine große Rolle. Die Andern gehen mit der Absicht an die Quellen heran, den Vorgang der Bekehrung selber psychologisch-genetisch verständlich zu machen, und fragen darum nach Vorbereitungen, Begleitumständen und Wirkungen bei Paulus. Selbstverständlich sind beide Gesichtspunkte häufig verbunden worden, aber fast immer steht doch einer von beiden im Vordergrund.

Typisch für diese beiden Betrachtungsweisen sind auch hier F. Chr. Baurs und C. Holstens Darstellungen. Nach F. Chr. Baur[1] ist die Hauptfrage die, ob wir die Erscheinung Jesu als eine äußere oder innere Tatsache anzusehen haben (S. 75). Nichts lasse sich aus Act. oder Paulus für eine äußere, objektiv sichtbare Erscheinung anführen. „Was sind . . . die Worte, die der Apostel von dem erschienenen Jesus gehört zu haben glaubte, . . . anders, als die notwendige Exposition der Tatsache selbst und des mit ihr unmittelbar verbundenen Gedankens?“ (S. 78). Da so nichts über das Bewußtsein des Apostels hinausführt, nichts darauf führt, etwas schlechthin Wundervolles anzunehmen, bleibt nur zu erklären, wie die Darstellung der Apostelgeschichte entstehen konnte. Und da ergibt sich leicht, daß bei

1 Paulus I, S. 73ff.

der Wichtigkeit des Ereignisses für die Apostelwürde des Paulus man in der Tradition die Realität des Ereignisses immer mehr betonen mußte.

Weil aber Baur trotzdem erklärt hatte, die Bekehrung des Paulus sei nicht völlig zu begreifen[1], erklärte sein Kollege Landerer am Grabe Baurs, mit der Anerkennung dieses Wunders sei Baurs Lebensarbeit vergeblich gewesen. Darüber war C. Holsten so empört[2], daß er beschloß darzutun, daß die Bekehrung des Paulus sich psychologisch völlig erklären lasse. So geht Holsten[3] im Grunde von der gleichen Voraussetzung aus wie Baur, daß nämlich historische Kritik „die Vision als einen immanenten psychologischen Akt seines eigenen Geistes (sc. des Paulus) zu begreifen suchen" müsse (S. 65). Aus dem Christusbild des Christen Paulus läßt sich durch Zurückführung der Gedanken auf Anschauung der Inhalt der Damaskusvision gewinnen. Das Christusbild des Paulus aber ist der Himmelsmensch in einem Lichtleib, der nur einer geistigen Schau zugänglich ist. Da der Kreuzestod für den Pharisäer Paulus im Widerspruch zu seiner Messiasidee stehen mußte, so mußte er diesen Widerspruch gegen die Christen wenden. In dem Augenblick aber, wo der Auferstandene, wie ihn die Christen verkündigten, ihm als Erfüllung seines Messiasideals erschien, mußten sich alle diese Widersprüche mit einem Schlage lösen. Das Bild, das er sich vom Auferstandenen gemacht hatte, erschien ihm infolge dieser inneren Kämpfe als Visionsbild und überwand ihn. Holsten verlegt also im Gegensatz zu Baur das Interesse auf den Vorgang selbst statt auf die Erklärung der angeblich falschen Tradition. Aber er geht von der gleichen Voraussetzung aus, die Bekehrung müsse als immanent-psychologischer Akt verstanden werden, und macht aus dem ganzen Vorgang ein intellektuelles Rechenexempel.

Nicht viel weiter führt M. Brückner[4] trotz Ablehnung der Voraussetzung, es müsse sich um einen immanent-psycholo-

---

1 Das Christentum und die christliche Kirche der ersten drei Jahrhunderte, 2. Aufl. 1860, S. 45.

2 Siehe Zum Ev. d. Paulus und Petrus S. 3, Ev. d. Paulus II, S. XV.

3 „Die Christusvision des Paulus und die Genesis des paulinischen Evangeliums" (Zum Ev. des Paulus und Petrus S. 65ff.).

4 Die Entstehung der paulinischen Christologie.

gischen Vorgang handeln, und trotz wertvoller religionsgeschichtlicher Unterbauung. Zwar betont er, daß ein Erlebnis den Paulus zum Glauben geführt habe, aber dieses Erlebnis war nichts anderes als die gewaltsame Vereinigung des vorchristlichen Messiasbildes des Paulus, nämlich des „himmlischen Menschen“, mit dem irdischen Jesusbild der Christen. Und so hat auch nach Brückner der eine Gedanke, daß der Tod Jesu die universale Ausgestaltung der Messiashoffnung begründen könne, den Umschwung des ganzen Denkens des Paulus bewirkt (S. 221). Die Behauptung eines Erlebnisses ändert an der rein rationalistischen Erklärung des Ganzen nichts.

Diesen Fehler vermeidet Olschewski[1], der das Damaskusereignis als pneumatisches Erlebnis schildert, nun aber nach einer Vorbereitung dafür sucht und sie in dem sittlichen Bankerott trotz peinlicher Gesetzeserfüllung findet, wie es in Röm. 7 zum Ausdruck komme. Damit ist anerkannt, daß der eigentliche Inhalt des bei Damaskus Geschehenen rational nicht ableitbar ist; dafür wird aber nun versucht, die psychische Verfassung des vorchristlichen Paulus zu ergründen, um die radikale Wirkung des Damaskuserlebnisses verständlich zu machen. Natürlich ist diese Ableitung der Bekehrung aus dem sittlichen Bankerott des Pharisäers schon vor Olschewski häufig vertreten worden (vgl. z. B. Pfleiderer und Weizsäcker), aber erst von ihm ist sie methodisch gegen die Holsten-Brücknersche Konstruktion verwendet worden. In den letzten Jahrzehnten aber ist diese Auffassung dann so sehr Allgemeingut der Forscher geworden[2], daß

---

1 Die Wurzeln der paulinischen Christologie.

2 Um von der Verbreitung dieser Anschauung einen Begriff zu geben, führe ich hier aus der von mir benützten Literatur diejenigen auf, die, soweit sie überhaupt auf die Bekehrung eingehen, die in Röm. 7 angenommene sittliche Erfahrung des Pharisäers zur Schilderung der Bekehrung verwenden: Achelis S. 40, Bandas S. Xf., 160f., Fr. Barth S. 210f., Cave S. 33f., Clemen, Paulus I, S. 208, II, S. 82f., Grundged. S. 6f., Cohu S. 63ff., 70, Deißmann S. 105, Feine, Theol. S. 172, Findlay S. 698, 702, M. Fletcher S. 179f., R. Fletcher S. 60, Gardner S. 25, Garvie, Exp VII 5, S. 198ff., Glover S. 39, Griffith S. 28, Haußleiter S. 29f., Heinrici S. 41, H. Holtzmann S. 65, Hoppe S. 115, Jackson S. 90ff., Jacoby S. 289, Jülicher, Einl. [5, 6] 1906, S. 26, Juncker I, S. 27f., Kaftan S. 100f., Kennedy S. 30f., 50f., Knopf, Paulus S. 20, Einf. S. 313, Liechtenhan S. 39ff., Macholz S. 33, McNeile S. 12, Montefiore S. 127f., Moske S. 67, 90, Nösgen S. 13f., Olschewski S. 37, 45, Peabody S. 21, Peake S. 17, Pfister

es einer eingehenden Beweisführung bedarf, um die Ablehnung dieser Anschauung zu verteidigen. Freilich haben alle diejenigen eine objektive oder subjektive Vorbereitung des Paulus abgelehnt, die in der Bekehrung ein Wunder der äußeren Erscheinungswelt annehmen[1]. Aber die psychologisierende Betrachtung ist so sehr üblich geworden, daß sogar einige von diesen Forschern sich genötigt sehen, in der aus Röm. 7 erschlossenen Geistesverfassung des Pharisäers wenigstens eine indirekte Vorbereitung der Bekehrung anzuerkennen[2].

Gegen diese ganze Hypothese hat schon Wabnitz eingewandt, daß das Zeugnis von Phil. 3, 6 die ganze Annahme eines an seiner Gesetzesgerechtigkeit verzweifelnden Pharisäers unmöglich mache (S. 421). Und Wrede hat darauf hingewiesen, daß in Phil. 3, 6 ja dem Paulus ausdrücklich die Bekehrung vorschwebe, und daß überhaupt für dies ganze aus Röm. 7 abgeleitete Bild des Paulus die Seelenkämpfe Luthers Modell gestanden hätten (S. 83)[3]. Schließlich hat besonders Heitmüller sich ausführlich gegen diese Vorstellung von der Bekehrung und diese Verwendung von Röm. 7 gewandt. Er stellt fest, daß nach den Quellen „leidenschaftliche Begeisterung für die väterliche Religion . . . und tiefaufwühlende Reaktion seines religiösen Empfindens gegen die Gefährdung der väterlichen Religion“ den Pharisäer Paulus beherrschten (S. 143), und daß der primäre Inhalt des Bekehrungsbekenntnisses die visionäre Schau des erhöhten Herrn war (S. 147). Überhaupt dürfe die Bedeutung des Damaskuserlebnisses für die Entwicklung des paulinischen Christentums nicht überschätzt werden (S. 153)[4].

S. 276, 280, Pfleiderer S. 65, Reitzenstein, Hell. Myst. S. 90, Robinson, Paul S. 44f., Infl. S. 110, Roß S. 23, 33, Schneller S. 33, Smith S. 414, Stevens S. 328f., Vischer S. 23ff., Weber S. 37ff., Weinel, Paulus S. 55ff., Theol. S. 327ff., Weizsäcker S. 72f., Wendt S. 170, Wernle, Anf. S. 251f., Wood S. 24, mit Einschränkungen Hoffmann S. 191f., Pieper S. 27, Strachan S. 11, 50.

1 So Fr. Barth, Behm, Dausch, Findlay S. 703, Haußleiter S. 35ff., Heinrici S. 27, Jacquier S. 802, Machen S. 67, Moske S. 31ff., Murillo S. 8ff., Nösgen S. 14, 67, Offermann S. 38, Pieper S. 28ff., Prat I, S. 32, Rose S. 337ff., Wabnitz S. 432, Wikenhauser, Apostelgesch. S. 178f., Zahn, Theol. S. 93.

2 Fr. Barth, Findlay, Haußleiter, Heinrici, Moske, Nösgen, Pieper.

3 Vgl. Lohmeyer S. 5f.

4 Gegen die Verwendung von Röm. 7 für die Bekehrung des Paulus wenden sich außer den oben S. 111 Anm. 3 Genannten noch Arnal S. 119,

Zuletzt hat dann Wetter die Bedeutung des Damaskuserlebnisses für die innere Entwicklung des Paulus überhaupt bestritten, da Gal. 1, 12ff. 1. Kor. 15, 8, 9, 1 nicht von der Berufungsvision redeten, sondern nur von dem häufigen Verkehr mit dem Herrn durch Visionen. Die Berufungsvision sei nur die erste in einer langen Reihe. Diese Auffassung scheint mir aber, wie noch zu zeigen ist, mit den Aussagen des Paulus nicht in Übereinstimmung zu sein.

Prinzipiell hat, wie mir scheint, Heitmüller mit seinen Ausführungen das Verständnis des Damaskusereignisses auf den richtigen Boden gestellt. Man muß, will man zu sicheren Ergebnissen kommen, von den direkten Aussagen des Paulus selber ausgehen und erst in zweiter Linie die Berichte der Apostelgeschichte heranziehen, zugleich aber sich bewußt sein, daß es sich um einen vollständig überhaupt nicht faßbaren Vorgang handelt. Ich wende mich darum zunächst einer Betrachtung der Aussagen des Paulus über seine Bekehrung zu, beschränke mich aber bei der Exegese auf die wichtigsten Punkte, ohne jede abweichende Meinung anzuführen und zu widerlegen.

Paulus hat von seinem Bekehrungserlebnis noch weniger als von seiner pharisäischen Vergangenheit aus biographischem Interesse gesprochen. Immer handelt es sich, wenn er davon spricht, um die Verteidigung seiner Apostelwürde, die für ihn in dem Damaskuserlebnis ihren Grund hat. In Betracht kommen hier nach allgemeiner Ansicht Gal. 1, 12–17; 1. Kor. 15, 8, 9, 1; 2. Kor. 4, 6; Phil. 3, 5–8.

Die ausführlichste Stelle ist Gal. 1, 12–17. Es handelt sich da um eine Verteidigung gegen den Angriff, Paulus sei ja gar kein Apostel, weil er sein Evangelium von den Uraposteln empfangen habe. Demgegenüber stellt Paulus (wie schon in 1, 1) in 1, 11f. fest, daß sein Evangelium nicht κατὰ ἄνθρωπον und nicht παρ' ἀνθρώπου sei, sondern daß er es empfangen habe δι'

Fr. Barth S. 214, Behm S. 15, Denney, Exp VI 3, S. 175, Goguel, Introduction IV 1, S. 205f., Kooy S. 24, Kühl S. 248, Loisy RHLR III 1912, S. 572, V 1914, S. 310, Actes S. 399, Machen S. 65, Ed. Meyer S. 387, Sanday-Headlam S. 186, Schweitzer S. 83, Joh. Weiß, Urchristt. S. 399, 1, Zahn, Röm. S. 364. Aber es ist charakteristisch, daß auch hier, ähnlich wie bei den S. 142 Anm. 1 Genannten, sofort wieder Zugeständnisse an die abgelehnte Meinung gemacht werden, z. B. von Denney, Kühl, Ed. Meyer, Sanday-Headlam, Goguel S. 68, Mundle S. 25.

ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. Der Ursprung des Evangeliums des Paulus liegt nicht bei den Menschen, sondern in der Offenbarung Jesu Christi. Damit ist aber positiv noch nichts Sicheres gesagt, da ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ eine Offenbarung sein kann, die Christus zum Inhalt oder zum Urheber hat, außerdem sich auf eine einmalige Tatsache ebenso wie auf eine Reihe von Tatsachen beziehen kann. Freilich ist nach dem Zusammenhang die wahrscheinlichere Deutung, daß Gott dem Paulus Jesus Christus offenbart, d. h. in seinem wirklichen Wesen erkennbar gemacht hat[1], aber eine deutlichere Vorstellung ergibt erst das Folgende. Paulus beruft sich zum Erweis seiner Unabhängigkeit von Menschen zunächst in 1, 13. 14 auf seine jüdische Vergangenheit, von der die Leser wissen. Zwei Tatsachen werden hervorgehoben, die Verfolgung der christlichen Gemeinde, die als ganz besonders energisch bezeichnet wird, und die außerordentliche Bemühung um Erfüllung der Halacha, in der Paulus viele Altersgenossen übertraf. Dem so gegebenen Bild seiner Unabhängigkeit von den Christen während seiner jüdischen Vergangenheit folgt nun in 1, 15–17 die Schilderung der Unabhängigkeit in seiner ersten christlichen Zeit. „Als aber der, der mich von Mutterleib an ausgesondert und durch seine Gnade berufen hat, Wohlgefallen daran fand, seinen Sohn in (oder an) mir zu offenbaren, damit ich ihn unter den Heiden verkündigte, da sofort beriet ich mich nicht mit Fleisch und Blut, ging auch nicht nach Jerusalem hinauf zu den vor mir [zu] Aposteln [Berufenen], sondern ging weg nach Arabien und kehrte wieder nach Damaskus zurück.“ Deutlich ist der Grundgedanke des Satzes: Als Gott seinen Sohn in Paulus offenbarte, da ging er sofort — nicht zu irgend welchen Menschen oder nach Jerusalem, sondern nach Arabien[2] und kehrte dann nach Damaskus zurück, wo er

1 Vgl. die vorsichtige Argumentation von Burton, Gal. S. 41—43.

2 εὐθέως ist zum ganzen Satz bis Ἀραβίαν zu ziehen (Burton Gal. S. 53), weder zu ἀπῆλθον (Lietzmann im Handb. z. N. T. z. St.) noch zu den Partizipien allein (Wetter S. 81, Bousset in Schriften des N. T. z. St., Lagrange, Épître aux Galates [2] 1916 S. 15, Sieffert bei Meyer [9] z. St., Zahn in Zahns Kommentar z. St. S. 65 Anm. 37). Unmöglich ist Barnikols Versuch, εὐθέως zum ἵνα-Satz zu ziehen („damit ich ihn unter den Heiden . . . predige, und zwar sofort“ S. 27, 29f.); bei der bisherigen Beziehung von εὐθέως auf das Folgende ist εὐθέως keineswegs überflüssig, da betont werden soll, daß die Reise nach Arabien sofort auf die Bekehrung folgte.

also hergekommen war[1]; deutlich ist ferner, daß der Übergang vom Ἰουδαϊσμός zum christlichen Glauben in dem ἀποκαλύψαι enthalten sein muß, dessen unmittelbare Folge die Abreise nach Arabien war. Was aber besagt ἀποκαλύψαι, und wie steht es zu ἀφορίσας und καλέσας? Grammatisch sind zweifelsohne beide Partizipien gleichgeordnet und umschreiben das Subjekt zu εὐδόκησεν. Gott ist bezeichnet als der, der Paulus von seiner Geburt an für sein Werk ausgesondert und ihn berufen hat. Mit diesem καλέσας kann nichts Anderes gemeint sein als die Berufung zum Christentum (vgl. 1. Kor. 7, 17ff.), die sich in εὐδόκησεν ἀποκαλύψαι verwirklichte[2]. Dieses ἀποκαλύψαι nun bezeichnet jedenfalls einen Vorgang, der unmittelbar vor der Abreise nach Arabien liegen muß, da diese mit εὐθέως unter Ablehnung anderer Möglichkeiten an ἀποκαλύψαι angeknüpft ist[3]. Darum ist das Wahrscheinlichste, daß ein einmaliger Vorgang gemeint ist. Und wenn sich aus andern Stellen bei Paulus entnehmen läßt, daß Paulus seinen Übergang zum Christentum auf einen bestimmten Vorgang zurückführt, so wird man diesen Vorgang auch hier angedeutet finden[4]. Aber auch dann ergibt sich aus der Stelle nur, daß es sich dabei um eine Offenbarung des Christus durch Gott gehandelt hat, die für Paulus bestimmt war; ἐν ἐμοί läßt dabei nicht mehr erkennen, als daß die Offenbarung nur von Paulus aufgenommen wurde, zeugt also weder für noch gegen eine Vision.

Etwas weiter führen 1. Kor. 15, 8, 9, 1. In 1. Kor. 15 will Paulus die Predigt von der Auferstehung zunächst durch die

---

1 Barnikols Versuch (S. 76ff.), aus 1, 17b herauszulesen, daß die Rückkehr nach Damaskus mit dem ἀπέρχεσθαι εἰς Ἀραβίαν identisch sei, Paulus also bei seiner Bekehrung nicht in oder bei Damaskus war, beruht auf einer unerlaubten Pressung von ἀνέρχεσθαι, ἀπέρχεσθαι und ὑποστρέφειν und der Behauptung, bei der üblichen Auffassung müßte ein ἔπειτα vor ὑπέστρεψα stehen. Überzeugen kann diese Argumentation aber nicht.

2 Es ist also richtig, daß beide Partizipien gegen ἀποκαλύψαι vergangene Zeit sind, aber durch nichts bewiesen, daß καλέσας die Damaskusvision bezeichne (Wetter S. 82). Vgl. Burton, Gal. S. 49.

3 „εὐθέως, aussitôt, prouve que la révélation fut un acte unique et définitif ... tel que fut la vision du chemin de Damas" (Lagrange, Épître aux Galates [2] 1926, S. 15).

4 Vgl. Abfalter S. 20. Die von Wetter (S. 81f.) behauptete allmähliche Offenbarung ist also hier zwar nicht ausgeschlossen, aber im höchsten Grade unwahrscheinlich.

Tatsache begründen, daß die Auferstehung Christi zu der ursprünglichen Predigt gehört, die Paulus den Korinthern überlieferte. Die Tatsache der Auferstehung aber beweisen die Erscheinungen des Auferstandenen vor den Aposteln usw. und zuletzt vor Paulus selbst. Da nun die vorher genannten Erscheinungen vor Kephas, den Zwölfen bis zu „allen Aposteln“ (V. 5—7a) einmalige Ereignisse bezeichnen, muß das auch bei dem letzten Glied der Fall sein. Darauf führt aber noch ganz besonders ἔσχατον, das das durch ὤφθη κἀμοί bezeichnete Ereignis als gleichwertiges, nur zeitlich als letztes, d. h. zum mindesten bisher unwiederholtes Widerfahrnis den vorher genannten Erlebnissen gleichsetzt. Dazu kommt schließlich ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι, das nichts Anderes bezeichnen kann, als daß dieses Ereignis ein gewaltsames und unerwartetes war[1]. Denn, wie V. 9 begründend anfügt, Paulus war Christenverfolger gewesen. Trotzdem hat sich Gott seiner erbarmt, und Christus erschien ihm wie auch den andern Jüngern. Also ein einzelnes bestimmtes Sehen des Auferstandenen hat den Paulus von seiner Christenfeindschaft abgebracht. Und das gleiche besagt nun auch 1. Kor. 9, 1. Dort führt nämlich Paulus ähnlich wie Gal. 1, 11f. 15f. seine Apostelwürde auf ein Sehen des Herrn zurück. Weil er den Herrn gesehen hat, ist er Apostel. Es kann nur ein bestimmtes Ereignis sein, auf das er sich mit Entschiedenheit beruft[2].

Es bleiben noch Phil. 3, 7 und 2. Kor. 4, 6. In Phil. 3, 4–6 führt Paulus seine Vorzüge als Jude an, um zu beweisen, daß er sich wohl ebenso wie seine Gegner ἐν σαρκί rühmen könnte. Denn er war ein Jude von einwandfreier Abkunft und ein tadelloser Pharisäer, der sogar in seinem Eifer die Christen verfolgen zu müssen meinte[3]. „Aber was mir Gewinn war, das habe ich um Christi willen für Verlust angesehen. Ja noch mehr, ich

---

1 Vgl. Joh. Weiß, 1. Kor. S. 352, Goguel, Introduction IV 1, S. 198. Daß Paulus normalerweise schon hätte Christ sein müssen, sein Widerstand gegen die Gemeinde ihn aber als lebensunfähige Mißgeburt kennzeichnete, liest Bachmann (in Zahns Kommentar z. St. S. 437) wohl mit Unrecht aus ἔκτρωμα heraus.

2 Wetter (S. 83f.) will auch in 1. Kor. 15, 8 „mehrere Visionen“ sehen, übersieht aber ἔσχατον und bringt überhaupt keinen Beweis für seine Behauptung.

3 κατὰ ζῆλος bezeichnet nicht einen persönlichen Affekt, sondern ein sachliches Postulat, vgl. Lohmeyer bei Meyer [8] z. St.

halte es alles für Schaden um der überragenden Erkenntnis Christi Jesu meines Herrn willen, dessentwegen ich mich um das alles bringen ließ ..." (3, 7. 8). Die jüdischen Vorzüge, die für ihn einst wirkliche Vorzüge waren, hat er als wertlos, ja schädigend erkannt und tut es heute noch. Diese Gegenüberstellung des Präsens macht es wahrscheinlich, daß mit ἥγημαι, das dann für den Aorist steht[1], ein bestimmtes Ereignis gemeint ist, und das kann dann nur die Bekehrung sein. Beachtenswert ist aber, daß dieses Ereignis hier weniger als göttliche Wirkung beschrieben ist, sondern als Ergebnis eigenen Entschlusses, freilich eines grenzenlosen Opfersinnes[2], dessen objektive Veranlassung aber nicht erwähnt wird, sondern nur aus διὰ τὸν Χριστόν erraten werden kann. Umgekehrt ist die göttliche Urheberschaft in 2. Kor. 4, 6 stark betont, dafür aber der subjektive Gegenpol nicht sicher zu bestimmen. Paulus bezeichnet sich in 4, 5 als Verkündiger des Herrn Christus Jesus. „Denn der Gott, der da sprach: aus Finsternis soll Licht leuchten, der leuchtete in unsern Herzen auf, um hell zu machen die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz Christi." Es ist durchaus möglich, daß Paulus hier auf das Damaskuserlebnis anspielt, in dem Gott seine Herrlichkeit in Christus hat aufleuchten lassen und das für ihn einer Neuschöpfung gleichkam. Aber es ist doch auch nicht ausgeschlossen, daß Paulus allgemeiner die göttliche Wirksamkeit bei der Neuschöpfung der Christen meint[3]. Obwohl mir nach dem Zusammenhang des ganzen Abschnitts die persönliche Deutung wahrscheinlicher dünkt[4], kann doch 2. Kor. 4, 6 einen sicheren Beleg für das Damaskuserlebnis nicht bilden.

Es ist nicht viel, was wir aus den Angaben der Paulusbriefe entnehmen können. Aber ganz einwandfrei ergibt sich die Tatsache, daß ein bestimmtes, historisch fixierbares Erlebnis in oder bei Damaskus aus dem Christusfeind den Christusjünger gemacht hat. Und der Inhalt dieses Erlebnisses war ein Sehen des Herrn, den Gott ihm offenbarte, und dieses Sehen berief Paulus zum Missionar. Wetters Behauptung (S. 84), wir

---

1 Vgl. Dibelius im Handbuch z. N. T.[2] z. St.

2 So Lohmeyer bei Meyer[8] z. St. S. 132.

3 Vgl. die Bedenken bei Windisch 2. Kor. und Bachmann im Zahnschen Kommentar z. St.

4 Vgl. auch Offermann S. 41 u. 39.

wüßten vom Damaskuserlebnis nur aus der Apostelgeschichte, ist also falsch. Ebenso falsch aber ist es, wenn Wetter die Bekehrung des Paulus mit den 2. Kor. 12; Gal. 2, 1; Act. 22, 17 berichteten visionären Erlebnissen auf eine Stufe stellt (S. 85ff.)[1]. Denn, wie schon festgestellt, Paulus schildert in 1. Kor. 15, 8 sein Erlebnis als ein einmaliges und nicht wiederholtes und leitet daraus seine Apostelwürde ab; und ebenso begründet er 1. Kor. 9, 1 sein Verhalten als Missionar mit der Schau des Herrn. Gal. 1, 15f. aber ist direkt gesagt, daß Gott ihn durch die Offenbarung seines Sohnes zum Prediger des Evangeliums unter den Heiden berief. Die Bekehrungserfahrung ist also für Paulus etwas ungemein Wichtiges, auf das er sich immer wieder ausdrücklich beruft, und jedesmal gibt er als Inhalt der Erfahrung das Sehen des Herrn an. Ganz anders aber bei dem 2. Kor. 12 genannten Erlebnis. Davon redet Paulus nur gezwungenermaßen, und selbst dann nur in sehr vorsichtiger Ausdrucksweise, denn es handelt sich um ἄρρητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι. Überhaupt spricht aus 12, 1 keine große Wertschätzung des Berichteten, und der Wortlaut scheint mir nicht auf häufige Visionen zu deuten (vgl. auch oben S. 25). Jedenfalls aber ergibt sich deutlich, daß für Paulus das Damaskuserlebnis eine einmalige, unwiederholte und unwiederholbare Berufung war, deren er sich rühmen kann und will, während alle sonstigen Visionen usw., von denen wir aber auch so gut wie nichts wissen, unter die Überschrift fallen: καυχᾶσθαι δεῖ, οὐ συμφέρον μέν[2].

Nun haben wir aber über die Bekehrung des Paulus noch einen bzw. drei Berichte in der Apostelgeschichte (9, 1–19,

---

1 Auf die Frage, ob mit Recht auch 1. Kor. 7, 10, 9, 14, 11, 23, 14, 37 in diesem Zusammenhang genannt werden, kann ich hier nicht eingehen. Wie Wetter stellen das Damaskuserlebnis den sonstigen Visionen gleich Holsten, Zum Ev. des Paulus und Petrus S. 69, Loisy, Carrière S. 453, Mundle, Paulus S. 32f., Weinel, Paulus S. 52, Wendt S. 168.

2 Gegen die Gleichsetzung der Bekehrung mit 2. Kor. 12 wenden sich die oben S. 142 Anm. 1 Genannten (außer Jacquier, Prat und Wikenhauser), ferner Bousset, Kyrios S. 106, Deißner S. 138, v. Dobschütz, Paulus S. 7, Hoyle S. 36, Olschewski S. 25, Stevens S. 329, Strachan S. 12f., Joh. Weiß, 1. Kor. S. 351, Weizsäcker S. 6, Wood S. 20. Harnack S. 71f. behauptet zu sicher, 1. Kor. 15, 8 könne sich in der Form von sonstigen Schauungen des Auferstandenen nicht unterschieden haben.

22, 4–16, 26, 9–18), deren Wert von vornherein in Frage zu stellen ich keinerlei Anlaß sehe. Die Frage kann nur lauten, wie sich die Berichte zueinander und zu den Angaben des Paulus verhalten. Nach der Anlage der Apostelgeschichte hat man in Kap. 9 den Hauptbericht zu vermuten, da dort der Verfasser den Vorgang von sich aus erzählt, während in Kap. 22 Paulus vor der Volksmenge in Jerusalem, in Kap. 26 vor Agrippa seinen Werdegang erzählt[1]. 9, 1 schließt sich an das Ende der Stephanusgeschichte an, wo erzählt ist, daß Paulus sich als Zeuge bei der Steinigung des Stephanus beteiligte und dann die Gemeinde weiterhin verfolgte (Act. 7, 58, 8, 1. 3). Im Verlauf dieser Verfolgung erbat sich Paulus Empfehlungsschreiben vom Hohenpriester, um auch aus Damaskus etwa vorhandene Christen zur Bestrafung nach Jerusalem zu bringen. Auf dem Wege nach Damaskus umstrahlte ihn ein Licht, er fiel nieder und hörte die Frage: Saul, Saul, was verfolgst du mich? Auf die Gegenfrage: Wer bist du, Herr? folgt die Antwort: Ich bin Jesus, den du verfolgst, stehe auf und gehe in die Stadt, und es wird dir gesagt werden, was du tun sollst. Die Begleiter hörten eine Stimme, sahen aber niemand. Saul stand blind auf und wurde in die Stadt geführt. Dort kam nach drei Tagen ein Christ namens Ananias, der durch eine Vision zu gleicher Zeit wie Paulus den Auftrag dazu erhalten hatte[2], zu ihm, legte ihm die Hände auf, so daß Paulus wieder sehend wurde, und taufte ihn. Der Bericht in Act. 22 weicht, abgesehen von der mehr rhetorischen Formulierung, nur in Kleinigkeiten davon ab. 22, 6 ist als die Zeit des Ereignisses περὶ μεσημβρίαν angegeben; Paulus fragt: was soll ich tun?; die Begleiter sehen hier das Licht, hören aber die Stimme des Redenden nicht; Ananias ist als εὐλαβὴς κατὰ τὸν νόμον bezeichnet, die Doppelvision ist nicht berichtet, dagegen die Rede des Ananias etwas breiter gestaltet. Etwas mehr weicht der Bericht in Act. 26 ab. Hier heißt es 26, 13, daß das himmlische Licht die Sonne überstrahlte; alle fallen nieder (in 9, 7 bleiben die Begleiter stehen); es wird betont, daß Jesus aramäisch spricht; an die Frage τί με διώκεις; ist angefügt: σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν. Auf die Aufforderung zum Aufstehen folgt dann ein längerer Auftrag zur Predigt aus dem Munde Jesu, Ananias wird gar nicht erwähnt.

---

1 Vgl. den übersichtlichen Druck der Parallelen bei Cohu S. 81f.
2 Zur Doppelvision vgl. Smend S. 37f.

Die drei Berichte sind also in der Hauptsache vollständig gleich: Paulus sieht bei Damaskus um die Mittagszeit ein helles Licht, stürzt zu Boden und hört eine Stimme: Saul, warum verfolgst du mich? Auf seine Gegenfrage gibt sich der Redende als der verfolgte Jesus zu erkennen, der den Paulus auffordert, nach Damaskus zu gehen. Die einzige bedeutende Abweichung bildet die Tatsache, daß in Kap. 26 der Auftrag zur Mission nicht von dem Judenchristen Ananias, sondern vom Herrn selbst ausgeht. Man hat nun oft behauptet, Act. 26 müsse der ursprüngliche Bericht sein, teils weil er am wenigsten Ausschmückungen zeige, besonders aber, weil nur das Fehlen der Ananiasperikope mit den Angaben von Gal. 1 zusammenstimme. Denn wenn Paulus sich darauf berufe, daß er sein Evangelium weder von einem Menschen empfangen noch gelernt habe, so sei ausgeschlossen, daß er seinen Missionsauftrag von einem Menschen übermittelt bekommen habe. In Kap. 9 und 22 sei mit dem ursprünglichen Bericht eine Ananiastradition verbunden worden[1]. Aber man wird die drei Berichte nur zu verstehen haben als Variationen, die sich der Schriftsteller erlaubt, um den Bericht der Situation möglichst angemessen zu machen[2]. In Kap. 9 ist die eigentliche Erzählung gegeben, die den Leser über das Ereignis informieren soll. Darum ist hier die Ananiasepisode ausführlich erzählt. In Kap. 22 aber will Paulus vor den Juden seine einwandfreie jüdische Vergangenheit dartun und seinen auch nach jüdischen Vorstellungen rechtmäßigen Übergang zum Christentum. Daher ist Ananias als frommer Jude bezeichnet, die Doppelvision als unwesentlich ausgelassen, dafür aber dem Ananias ein Wort in den Mund gelegt, das den Zusammenhang von Juden- und Christengott betont. In Kap. 26 endlich soll Paulus in „hellenistischer" Sprache sich vor Agrippa

---

1 So Behm S. 11, Cohu S. 84f., Dove S. 31, Jackson-Lake II, S. 153, Moske S. 12, Pieper S. 50f., Rose S. 333f., Wellhausen S. 17, Wendt S. 167. Gegen die Ursprünglichkeit von Act 26 vgl. auch Dibelius, Geschichte der urchristl. Literatur II, S. 96, Wendland, Die urchristl. Literaturformen [2, 3] 1912, S. 329.

2 So F. Chr. Baur, Paulus I, S. 73, Loisy, Actes S. 386, Preuschen S. 55f., Wikenhauser, Apostelg. S. 164, Zahn, Apg. S. 755, 800. Wenn man annimmt, Lukas habe die Reden in 22 und 26 als authentische Dokumente übernommen und dann Kap. 9 nach 22 gestaltet (Jacquier S. 796, Rose S. 328, vgl. auch Hoyle S. 25, 35f.), so fallen natürlich alle Schwierigkeiten. Aber so einfach liegt die Sache doch nicht.

verteidigen und damit dem Agrippa einen Eindruck machen. Daher wird Ananias weggelassen, der für die Bekehrung und Berufung des Paulus hier nicht wichtig schien (auch die Begleiter fehlen), dagegen wird aller Ton auf die anschauliche Schilderung des Bekehrungsereignisses gelegt. Darum wird das hellenistische Sprichwort 26, 14b eingefügt und Jesus eine längere Rede in den Mund gelegt. Ebenso sind die Abweichungen in der Schilderung des Erlebens der Begleiter nur schriftstellerische Variationen des auch in ähnlichen Berichten sich findenden Zuges, daß ein bestimmter Mensch eine Gottheit sieht und hört, während die Umstehenden nichts davon bemerken[1]. Es ist darum aber auch verfehlt, die sich findenden Abweichungen harmonisieren zu wollen. Alle Mühe festzustellen, was denn nun eigentlich die Begleiter erlebt haben[2], kann doch die Tatsache nicht beseitigen, daß einmal das Hören, einmal das Sehen (wenigstens einer bestimmten Person) verneint wird. Ich glaube nicht, daß man jemals wird feststellen können, was bei den Begleitern vor sich ging. Es ist durchaus möglich, daß die Begleiter gar nichts gesehen oder gehört haben[3], aber Sicheres wissen wir nicht. So läßt sich also das Fehlen des Ananias in Kap. 26 durchaus als literarische Absicht erklären. Aber auch sachlich ist keinerlei Grund, Kap. 26 als den ursprünglichen Bericht zu bezeichnen. Denn es ist sehr wahrscheinlich, daß Paulus nach seiner Bekehrungserfahrung getauft worden ist; mehr steht in Act. 9, 17f. durchaus nicht. Und damit steht Gal. 1 keineswegs in Widerspruch. Paulus will ja in Gal. 1 nur dartun, daß seine Apostelwürde und sein Predigtberuf vom Herrn selbst stammen, nicht von der Urgemeinde, und damit ist die Tätigkeit des Ananias durchaus vereinbar[4].

So erhebt sich schließlich die Frage, welchen Wert denn die

---

1 Parallelen bei Smend S. 35f. und Strack-Billerbeck zu 9, 7.

2 Vgl. die Referate bei Moske S. 13—21, Wikenhauser, Apostelg. S. 161f., ferner Jacquier S. 798f., Zahn, Apg. S. 754, 801 und H. Rongy: Une divergeance dans les récits de la conversion de S. Paul (Revue ecclésiastique de Liége 17, 1925/26, S. 150—154).

3 Harnack S. 71, Loisy, Actes S. 401, Preuschen S. 57. Inglis (S. 230f.) weist mit Recht darauf hin, daß die Unsicherheit über das Erleben der Begleiter auch damit zusammenhängt, daß selbst Paulus wohl von ihrem Erleben nichts Sicheres wußte.

4 Vgl. Jacquier S. LXXVI, Liechtenhan S. 64f., Wikenhauser, Apg. S. 182, auch Goguel, Introduction IV 1, S. 201.

Berichte der Apostelgeschichte überhaupt haben. Man hat ihnen jeden Wert abgesprochen, weil sie im Gegensatz zu Paulus nur vom Schauen eines Lichtes, nicht des Herrn selbst redeten und die Paulusbriefe als Quelle benutzten[1]. Auch die Angabe, Paulus habe sich Empfehlungsschreiben vom Hohenpriester geben lassen (Act. 9, 2), sei historisch unmöglich und ebenso wie die Verfolgung der Christen in Jerusalem erfunden[2]. Daß der Verfasser der Act. die Paulusbriefe nicht kannte, ist heute fast allgemein anerkannt[3]. Aber auch die übrigen Einwände sind nicht haltbar. Um was es sich bei den Briefen, die sich Paulus vom Synedrium oder dem Hohenpriester geben ließ, handelt, läßt sich nicht sicher bestimmen. Vermutlich sind Empfehlungsbriefe gemeint (anders höchstens 26, 12), jedenfalls braucht man an eine rechtlich festgelegte Gewalt des Synedriums in Damaskus nicht zu denken; und daß das Synedrium moralische Autorität bei allen Juden hatte, ist mit Recht oft betont worden. Ebensowenig sehe ich eine Berechtigung, die vorherige Wirksamkeit des Paulus in Jerusalem zu bestreiten, mag man sich die Art der Verfolgung in 9, 1 auch als übertrieben denken; in Gal. 1, 23 sind doch, wie mir scheint, mit ἡμᾶς am wahrscheinlichsten die ἐκκλησίαι τῆς Ἰουδαίας 1, 22 gemeint[4]. Ganz abwegig aber ist die Behauptung, das „Schauen des Lichtes" in den Berichten der Apostelgeschichte widerspreche der Angabe τὸν κύριον ἑόρακα. Denn es kann kein Zweifel sein, daß der Verfasser der Act. als Inhalt der Schauung den Herrn gedacht hat, wie 9, 17 beweist; und die Tatsache, daß Paulus sofort die Frage stellt: τίς εἶ, κύριε; weist auf eine bestimmt erkennbare Gestalt in dem Lichte hin[5]. Es scheint mir also durchaus be-

1 Hausrath S. 268, Loisy, Actes S. 62, 395, Schwartz S. 110, Wellhausen S. 17, Windisch bei Jackson-Lake II, S. 332.

2 Barnikol S. 63ff., Bultmann, ThBl 8, 1929, Sp. 137, Dove S. 21, Heitmüller, Zum Problem Paulus und Jesus ZNT 13, 1912, S. 327f., Kohler S. 81f., Loisy, Actes S. 63, 389f., Carrière S. 450, Schwartz, Nachr. der Gött. Ges. d. Wissensch. Phil.-hist. Klasse 1907, S. 275, Wellhausen S. 16.

3 Vgl. Goguel, Introduction III, S. 109ff.

4 Natürlich ist auch möglich, daß ἡμᾶς die Christen allgemein bezeichnet (so Barnikol S. 68ff.); aber auch dann ist es keineswegs ausgeschlossen, daß Paulus in Jerusalem verfolgte. Die von Barnikol geübte prinzipielle Ausschließung aller andern Quellen außer Gal. (S. 7) kann ich nicht als erlaubt ansehen.

5 Vgl. Wendt S. 163, Zahn, Apg. S. 323.

rechtigt, die Darstellung der Apostelgeschichte zum Verständnis des Damaskusereignisses heranzuziehen. Nur wird man von vornherein zugeben müssen, daß die hier gegebenen Berichte in keiner Weise darauf Anspruch machen, protokollarisch sichere Angaben über das Ereignis zu machen. Es handelt sich, wie bei jeder Aussage über dieses Ereignis, auch der des Paulus, um Deutung eines durch klare Worte und Vorstellungen nicht wiederzugebenden Erlebnisses. Ich gehe darum auf die Frage, welche Einzelheiten historisch haltbar sind, als auf eine unbeantwortbare Frage gar nicht erst ein.

Es ergibt sich also aus den besprochenen Quellen, daß der Pharisäer Paulus, der in den Christen Feinde seiner Religion sehen mußte, diese in Jerusalem verfolgte, vielleicht nur innerhalb des Synagogenrechts, vielleicht auch weitergehend. Aus nicht bekannten Gründen begab er sich auch nach Damaskus[1], um auch dort seine Verfolgung fortzusetzen, und ließ sich dazu Empfehlungsschreiben der jerusalemischen Behörden geben. Bei oder in Damaskus sah er eine Erscheinung Jesu, den er aber erst auf seine Antwort „ich bin Jesus" hin erkannte. Diese Erscheinung überzeugte ihn sofort, daß die Predigt der Christen von der Auferstehung zu Recht bestehe, und stellte ihm zugleich seine Aufgabe als Missionar vor Augen. Er wurde dann in Damaskus von einem Judenchristen namens Aananias getauft. Aus den Quellen ergibt sich also in keiner Weise eine Berechtigung zu der Annahme, die Bekehrung habe ihre Vorbereitung in der sittlichen Verzweiflung und den religiösen Zweifeln des vorchristlichen Paulus gehabt. Ist die oben vertretene Erklärung von Röm. 7 richtig, so fällt dieses Kapitel als biographischer Text überhaupt weg und damit die Hauptstütze der ganzen Anschauung[2].

Aber man hat nun abgesehen von Röm. 7 auch immer wieder die Behauptung aufgestellt, Paulus müsse vor der

---

1 Zu der Frage, warum Paulus gerade nach Damaskus ging, vgl. die interessanten Ausführungen von H. Preisker: Jerusalem und Damaskus — ein Beitrag zum Verständnis des Urchristentums, ThBl 8, 1929, Sp. 49—54. Mehr als Vermutungen können Preiskers Ausführungen aber wohl nicht sein.

2 Damit fällt aber auch das Recht, die ganze Theologie des Paulus von der aus Röm. 7 abgeleiteten vorchristlichen Erfahrung aus zu entwickeln, wie neuerdings noch Ross, Stevens und K. Müller, Kirchengeschichte I 1² 1929, S. 73 tun.

Bekehrung schon vom Christentum und dem Opfermut der Christen einen entscheidenden Eindruck empfangen haben; besonders der Tod des Stephanus müsse stark auf ihn gewirkt haben. Und so sei anzunehmen, daß er schon mit Zweifeln an der jüdischen Religionsauffassung und an dem Recht seiner Verfolgung und mit der Frage, ob Jesus nicht doch der Messias sei, sich auf den Weg gemacht habe. Die fortwährende Beschäftigung mit diesen Zweifeln und die Notwendigkeit einer Entscheidung in Damaskus hätten dann zu dem Bekehrungserlebnis geführt[1]. Auch das Wort des erscheinenden Herrn Act. 26, 14 lasse sich nur verstehen als Hinweis auf den bisher schon vorhandenen Zug zum Christentum, den Paulus nur gewaltsam unterdrückt hatte[2]. Aber alle diese Erwägungen sind reine Phantasie. Daß Paulus vom Christentum vor seiner Bekehrung nicht beeindruckt war, zeigt Gal. 1, 13. 14, wo seine Christenfeindschaft als Beweis für die Unabhängigkeit seines Evangeliums von Menschen gebraucht wird. Auch daß der Tod des Stephanus ihm einen so großen Eindruck gemacht habe, steht nirgends, ganz abgesehen davon, daß die Mitwirkung des Paulus bei der Steinigung des Stephanus nicht unbezweifelbar ist. Act. 26, 14 aber kann diese ganze Annahme nicht tragen. Denn erstens ist dieses Wort nur in einem der drei Berichte ursprünglich und unterliegt darum dem Verdacht, der schriftstellerischen Absicht des Verfassers innerhalb des besonders

1 So oder ähnlich z. B. Achelis S. 41, Behm S. 13, Cave S. 34ff., Clemen, Paulus II, S. 83, Cohu S. 71, 74f., Deißmann S. 105f., Dove S. 34, M. Fletcher S. 179, Gardner S. 30, Garvie, Exp VII 5, S. 200, Glover S. 58ff., Griffith S. 28, Hausrath S. 273f., Knopf, Paulus S. 20, Einf. S. 313, Liechtenhan S. 41, 58, McNeile S. 12, Peake S. 17, Pfleiderer S. 64, Robinson, Paul S. 48f., Ross S. 31, Schneller S. 36, Smith S. 48, Strachan S. 12, van Veldhuizen S. 6, Weinel, Paulus S. 61f., Theol. S. 330, Wendt S. 171, Wood S. 18, ja sogar Bousset, Jes. d. Herr S. 49, Loisy, Conversion S. 315f., Ed. Meyer S. 340, Peabody S. 55, Joh. Weiß, Urchristt. S. 138. Inglis S. 228f. sieht, daß Paulus von irgendwelcher Vorbereitung nichts wußte, vertritt dagegen eine unbewußte Vorbereitung durch die oben angeführten Faktoren (ähnlich C. G. Jung: The Psychical foundation of the belief in spirits. Proceedings of the Society for Psychical Research 31, 1921, S. 82). Das ist zwar nicht ausgeschlossen, aber auch nicht beweisbar. Ungenügen am Gesetz schon als Pharisäer nimmt aber auch Inglis ohne Beweis an.

2 Vgl. neben vielen der in der vorigen Anm. Genannten Curtius, SAB 1893, 2, S. 938, Findlay S. 702, Nösgen S. 15, Weber S. 96.

stark „hellenistischen“ Kapitels 26 (vgl. 26, 16. 24. 28) entsprungen zu sein. Aber selbst wenn die Echtheit unbestreitbar wäre, das Wort selbst hat einen ganz andern Sinn. Das Sprichwort σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν bezeichnet zunächst den unnützen, ja schädlichen Widerstand des Zugtieres gegen den Stachel des Treibers. Dieses Sprichwort ist in Act. 26, 14 an die Frage τί με διώκεις angeknüpft, die die Verfolgung des Christus, d. h. der Christen als unsinnig hinstellen will. Daraus ergibt sich ohne weiteres, daß mit dem Ausschlagen gegen den Stachel die Verfolgung Christi gemeint ist: Paulus schadet sich nur, wenn er Christus verfolgt, der wie ein Treiber mit seinem Stachel ihn nach seinem Willen lenken will. Das Sprichwort besagt also, daß der Widerstand gegen die Gottheit zwecklos ist (siehe Exkurs), bezeichnet somit eine objektive, keine subjektive Schwierigkeit. Daß der Verfasser der Acta mit 26, 14 ausdrücken wollte, daß Paulus vergeblich sich gegen den inneren Zug zum Christentum wehre, ist auch nach 9, 1. 2, 22, 4. 5 und besonders 26, 9–12 vollständig ausgeschlossen[1].

σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν. Fr. Smend hat den Beweis zu führen versucht, daß Act. 26, 14 aus den Bakchen des Euripides (V. 794f.) stamme. Der Plural κέντρα zeige, daß das Wort in fester, gebundener Form, eben als Sprichwort, übernommen sei. Euripides setze den Plural unter dem Zwang des Verses. Und daß gerade die Bakchenstelle auf Act. 26, 14 den Einfluß geübt habe, zeige die Tatsache, daß diese Tragödie noch sehr lange nachgelebt hat, zumal das Wort in Bakch. 794f. ähnlich wie in Act. 26, 14 einem Gott seinem Verfolger gegenüber in den Mund gelegt sei[2]. Ich glaube nicht, daß die These in dieser Form haltbar ist. Anerkannt ist heute allgemein, daß auch für den Fall der Echtheit des Wortes die sprachliche Form jedenfalls nur einen ähnlichen aramäischen Gedanken in hellenistischer Weise wiedergibt[3]. Aber der Plural κέντρα kann nun m. E. nicht beweisen, daß das Wort direkt aus Euripides stammt. Der älteste Beleg des Sprichworts, Pindar Pyth. 2, 95 (= 2, 174), hat allerdings ποτὶ κέντρον λακτιζέμεν. Aber schon Aischylos

1 Vgl. bes. Loisy, Actes S. 896, Zahn, Apg. S. 802f., ferner F. Barth S. 214, R. Fletcher S. 58, Heitmüller S. 144, Hoffmann S. 192, Machen S. 62, Moske S. 64, Pieper S. 28.

2 A. a. O. S. 36f., 41—43; gebilligt von Fiebig, ΑΓΓΕΛΟΣ II, S. 157.

3 Vgl. Zahn, Apg. S. 802f. In der jüdischen Literatur findet sich dieses Bildwort offenbar nicht, da Strack-Billerbeck zu Act. 26, 14 nichts Ähnliches zitieren. Zu den bei Wetstein zu 26, 14 angeführten griechischen und lateinischen Belegen kommt als neu nur die Inschrift bei Zahn, Apg. S. 803 Anm. 23.

Agam. 1624 heißt es πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε, μὴ παίσας μογῇς, ebenso Aischyl. Prom. 322f.:

οὐκοῦν ἐμοίγε χρώμενος διδασκάλῳ
πρὸς κέντρα κῶλον ἐκτενεῖς.

An diesen beiden Stellen ist ebenso wie Euripides Bakch. 794f.

θύοιμ' ἂν αὐτῷ μᾶλλον ἢ θυμούμενος
πρὸς κέντρα λακτίζοιμι θνητὸς ὢν θεῷ

der Singular im Vers in der Tat nicht möglich. Aber bei Euripides findet sich noch eine zweite Stelle mit demselben Pluralgebrauch

πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε τοῖς κρατοῦσί σου

(fragm. 604 Nauck, überliefert Stob. Flor. 3, 22 und Scholion 173a zu Pindar Pyth. 2, 174). Es ist demnach möglich, daß derPluralgebrauch dem Zwang des Versmaßes entsprungen ist, aber schon Aischylos hat diesen Sprachgebrauch. Smend meint nun, die singularische Form sei die ursprüngliche; sonst müßte doch der pluralische Gebrauch von κέντρον in singularischer Bedeutung außerhalb unseres Wortes belegt werden. Das ist aber möglich. Denn Sophokles fragm. 622 Nauck (= Stob. flor. 43, 5) heißt es:

οὐ γάρ ποτ' ἂν γένοιτ' ἂν ἀσφαλὴς πόλις,
ἐν ᾗ τὰ μὲν δίκαια καὶ τὰ σώφρονα
λάγδην πατεῖται, κωτίλος δ' ἀνὴρ λαβὼν
πανοῦργα χερσὶ κέντρα κηδεύει πόλιν.

Hier ist sicher gemeint, daß der geschilderte Mann einen Stachel wie der Viehtreiber in der Hand hat. Und daß möglicherweise die Tatsache, daß es Stacheln mit zwei Spitzen gab, bei dem häufigen Pluralgebrauch mitgewirkt hat, kann Sophokles Oedipus rex 807ff. zeigen, wo es heißt:

. . . καὶ μ' ὁ πρέσβυς, ὡς ὁρᾷ,
ὄχου παραστείχοντα τηρήσας μέσον
κάρα διπλοῖς κέντροισί μου καθίκετο.

Der Pluralgebrauch von κέντρον ist also schon bei Aischylos belegt und auch außerhalb unseres Sprichwortes vorhanden, so daß seine Entstehung aus dem Zwang des Versmaßes zwar möglich, aber keineswegs erwiesen ist. Jedenfalls aber zeigt diese Übersicht und die Tatsache, daß nach Pindar der Singular in dieser Redensart nicht mehr belegt ist, daß sich aus dem Pluralgebrauch in Act. 26, 14 nicht darauf schließen läßt, das Wort sei aus Bakch. 794f. übernommen. Vielmehr zeigt diese Stelle ebenso wie Euripides frgm. 604 und Aischylos Prom. 323 nur, daß man mit diesem Sprichwort den vergeblichen Widerstand gegen eine stärkere Gewalt bezeichnete[1]. Wir können darum nicht mehr feststellen, als daß

1 Die Parallelität von Act. 26, 14 und Eur. Bakch. 794f. hat schon Loisy, Actes S. 896 angemerkt. Der Gebrauch von Bakch. 794f. in dem byzantinischen Werk „Christus patiens", den Smend S. 43 noch für die These der Übernahme von Bakch. 794f. in Act. 26, 14 anführt, ist nichtsbeweisend, wenn die Bakchen in diesem Werk überhaupt so ausgiebig benutzt sind, wie Smend anführt.

der Verfasser der Acta ein offenbar vielgebrauchtes griechisches Sprichwort übernommen hat. Die dem Sprichwort zugrunde liegende Tatsache zeigt am besten Scholion 173a zu Pindar Phyth. 2, 174 (Scholia vetera in Pindari carmina II, Leipzig 1910, S. 60f.): λακτίζειν δὲ πρὸς κέντρον οὐκ ἀσφαλές, οὐδὲ ἀβλαβὴς ὁδὸς τυγχάνει· τουτέστιν, οὐ συμφέρει τῇ τύχῃ ἄνθρωπον ὄντα διαμάχεσθαι. ἡ δὲ τροπὴ ἀπὸ τῶν βοῶν· τῶν γὰρ βοῶν οἱ ἄτακτοι κατὰ τὴν γεωργίαν κεντριζόμενοι ὑπὸ τοῦ ἀροῦντος λακτίζουσι τὸ κέντρον καὶ μᾶλλον πλήττονται.

Nun wird aber gegen die Ablehnung der angeführten These immer wieder der Einwand erhoben, der Fanatismus des Paulus lasse sich nur dann erklären, wenn Paulus schon von Zweifeln verfolgt gewesen sei und diese durch seinen Eifer habe niederkämpfen wollen. Fanatismus sei immer der Ausdruck inneren Zweifels, und kein Pharisäer sei durch seinen Gesetzesdienst zum Frieden gekommen[1]. Aber auch hier stoßen sich psychologische Erwägungen an den Tatsachen. Daß der pharisäische Gesetzesdienst ein freudiger war, ist schon betont worden (vgl. oben S. 113). Dann aber ist es, wie mir scheint, durchaus nicht richtig, daß Fanatismus immer als „Abwehrprodukt" (Pfister) zu verstehen sei. Aus einem autoritativen Glauben kann ohne jedes Bedenken das Bewußtsein entspringen, daß eine abgelehnte religiöse Meinung der Ehre Gottes, der Kirche usw. Abbruch tue oder die gottgewollte Reinheit einer religiösen Gemeinschaft zerstöre und darum ausgerottet werden müsse. So erklärt sich der Gedanke des „heiligen Krieges" im Islam, so die Inquisition des Mittelalters, so auch das Wirken der Jesuiten im 16. Jahrhundert (vgl. den Brudermord des Alfonso Diaz an seinem evangelisch gewordenen Bruder Juan Diaz)[2]. Ist also schon prinzipiell diese Behauptung falsch, so erst recht hier,

---

1 So Beth, Art. Fanatismus RGG II², Sp. 512, Cave S. 37ff., Cohu S. 64f., M. Fletcher S. 180, Gardner S. 30f., Garvie, Exp VII 5, S. 202, Griffith S. 29, Haußleiter S. 30, 33, Hoffmann S. 191, Juncker I, S. 27, C. G. Jung (s. ob. S. 154 Anm. 1) S. 82, Liechtenhan S. 51, Ed. Meyer S. 341, Moske S. 67, Pfister S. 244, 276, Prat I, S. 29, Strachan S. 12, Weizsäcker S. 72, Wood S. 5. Dagegen Mundle S. 19, Wabnitz S. 416f., vgl. Lohmeyer S. 18, 47f.

2 Vgl. Leopold v. Ranke: Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation Buch 8, Kap. 1 (Meisterwerke Bd. 4 S. 410f.) und dazu C. F. Meyers Gedicht „Die spanischen Brüder"; zum „heiligen Krieg" vgl. Lehrbuch der Religionsgeschichte (Chantepie) I ⁴ 1925 S. 717 f., zur Inquisition die Einleitung der Bulle „Exsurge Domine" bei Kaulfuß-Diesch: Das Buch der Reformation 1917 S. 176ff.

wo die Quellen durch nichts diese Erklärung nahelegen. Und ebenso falsch ist die Behauptung, jede Bekehrung sei auf Grund moralischen Bankerotts eingetreten, wofür man sich auf James' Darstellung der Bekehrung (S. 184ff.) beruft[1]. Denn dabei wird vergessen, daß die Wendung des Paulus von der jüdischen Gottesverehrung zur christlichen Verehrung desselben Gottes keine Bekehrung im Sinne der Religionspsychologie ist, also keine Bekehrung, wie sie Methodismus, Heilsarmee usw. fordern. Dazu kommt, daß James selber (S. 224 Anm. 1) zweifelt, ob nicht bei der Bekehrung des Paulus theologische Voraussetzungen anzunehmen seien, was wohl in der Tat zutrifft[2]. Auch diese Theorie vernachlässigt wie die übrigen hier abgelehnten die Quellen zugunsten einer vorgefaßten Meinung und beschreibt „only what might have been or what ought to have been, and not what actually was"[3].

Vielmehr führt Phil. 3, 7 in eine ganz andere Richtung. Seine vorchristliche Zeit bezeichnet Paulus mit dem Satz ἅτινα ἦν μοι κέρδη. Paulus spricht hier ausdrücklich von der Zeit vor der Bekehrung und der Bekehrung selbst, und das angeführte Urteil stellt seine vorchristliche Einstellung dar. Er hielt sich für einen, der auf dem rechten Wege ist, der seinen Lohn für seine Leistung empfangen wird. Und dann plötzlich: ταῦτα ἥγημαι διὰ τὸν Χριστὸν ζημίαν. Dazwischen liegt die Bekehrung. Und 1. Kor. 15, 9. 10 ist ebenso deutlich zu erkennen, daß aus dem Christenverfolger χάριτι τοῦ θεοῦ der Apostel wurde, keinerlei Vorbereitung liegt dazwischen. Und so müssen wir eben feststellen, daß das Damaskuserlebnis aus dem Pharisäer und Christenverfolger den Jünger Christi gemacht hat, ohne daß wir von irgendwelchem Übergang etwas wüßten.

So bleibt nur noch die Frage, was es denn eigentlich mit dem Damaskuserlebnis auf sich habe. Durch eine ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ ist Paulus zum Apostel berufen worden, er hat

---

1 Achelis S. 39f., Gardner S. 28. Weber S. 37 meint: „Wer die negative Vorbereitung der Bekehrung nicht anerkennt, nimmt Paulus aus der Analogienreihe aller sonst bekannten Bekehrungsschauungen heraus." Selbst wenn das so sicher wäre, so dürfte es keine Veranlassung sein, eine den Quellen widersprechende Darstellung zu geben.

2 Vgl. Lohmeyer S. 199f.

3 Machen S. 65, Rose S. 341. Vgl. auch die temperamentvolle Argumentation von F. Bauer S. 7ff.

den Herrn gesehen. Damit war es ihm eine sichere Tatsache, daß die Auferstehungspredigt der Jünger recht habe. Jesus ist der Messias, das ist der Inhalt des Erlebnisses[1]. Wie der Vorgang selber dabei zu begreifen ist, ist eine verhältnismäßig nebensächliche und wohl nie sicher zu beantwortende Frage. Paulus hat nur gesagt, daß er den Herrn gesehen habe. Daß es sich dabei nicht um ein äußerliches Sehen des irdischen Leibes Jesu handeln kann, ergibt sich nicht aus ἑόρακα oder ὤφθη, sondern aus der wissenschaftlichen Erforschung der paulinischen Gedankenwelt. Denn Christus hat seit seiner Auferstehung einen pneumatischen Leib, und das irdische Auge kann ja nichts Pneumatisches sehen: ψυχικὸς ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ (1. Kor. 2, 14)[2]. Daß mit diesem nicht näher bestimmten Sehen des Herrn auch ein Hören seines Auftrags verbunden war, ist keineswegs ausgeschlossen, wenn es auch Paulus nicht ausdrücklich bemerkt[3]. Das ist aber nur die eine Seite der Sache. Denn es ist für das Auge des Glaubens ebenso zweifelsfrei, daß die plötzliche Umwandlung des Christenfeindes

---

1 Ich treffe mich in diesem Ergebnis in der Hauptsache mit Heitmüller, vgl. auch Bultmann: Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus, ThBl 8, 1929, Sp. 146, Büchsel S. 270f., Goguel, Introduction IV 1, S. 207, Lohmeyer S. 202f. W. Sattler (Die Anawim im Zeitalter Jesu Christi, Festgabe für Ad. Jülicher, 1927, S. 14) behauptet, auch Heitmüller habe den Sinn des Damaskuserlebnisses nicht gefunden. „Das Damaskuserlebnis des Paulus bestand in der radikalen Erkenntnis, daß es nicht zwei Wege, sondern nur einen Weg zur Gerechtigkeit gibt, den Weg der Gnade, der Buße, der Anawa." Aus dem scandalum des Pharisäers wurde der einzige Heilsgrund. Nun ist selbstverständlich mit der Anerkennung des Messias Jesus und damit der Erkenntnis, daß die eigene Verfolgung Sünde war (1. Kor. 15, 9f.), die tiefe Demut des Christen Paulus gegeben. Aber darum war doch das Entscheidende die Anerkennung Jesu als Messias, dem sich dann demütig zu unterwerfen dem frommen Juden eine Selbstverständlichkeit sein mußte. 2 Vgl. auch oben S. 20ff.

3 Harnack S. 70f. meint, es habe sich um ein reines Schauen gehandelt, bei dem kein andrer Sinn in Anspruch genommen war. Darum müsse die Stimme neben der Schauung zweifelhaft bleiben. Ich möchte aber stark bezweifeln, ob man Sehen und Hören so stark trennen darf. Auch damit ist schon mehr gesagt, als wir wissen. Wenn R. Hoffmann (Parapsychisches bei dem Apostel Paulus, Zeitschr. f. Parapsychologie 3, 1928, S. 97) die Objektivität des Erlebnisses zu sichern sucht, indem er eine Materialisation vermutet, so sagt er zum mindesten mehr, als die Quellen ergeben. Im übrigen wäre das auch nur ein innerweltliches Ereignis, nur ein bisher noch nicht recht erklärbares.

in den Christusapostel auf ein besonderes Wirken Gottes zurückzuführen ist, und daß dieses Wirken Gottes in dem Sehen des Herrn für Paulus erfahrbar wurde. Damit ist aber auch erschöpft, was wir über die Bekehrung des Paulus sagen können.

Alles Weitere ist Deutung, ob nun der Verfasser der Acta oder der moderne Forscher sie geben mag. Die Tatsache selber aber ist ein μυστήριον, ein μωρὸν τοῦ θεοῦ. Die wissenschaftliche Forschung muß sich darum dabei begnügen, die erkennbaren Tatsachen, wie sie oben angeführt sind, festzustellen und im übrigen ein ignoramus auszusprechen. Alle psychologisierenden Hypothesen und alle Behauptungen, die über das aus den Quellen zu Erhebende hinausgehen, führen nur an den Tatsachen vorbei und vergessen die Ehrfurcht vor der geschichtlichen Wirklichkeit. Und wenn wir uns da bescheiden, wo unser Erkennen aufhören muß, so scheint mir das auch die einzig mögliche Haltung dem Text gegenüber zu sein. Denn der Text verlangt von uns, daß wir mit dem Bewußtsein unserer Schranken ihn zu verstehen suchen, aber nie vergessen, daß eine die Dinge restlos verstehende Erkenntnis auch mit den Mitteln der Wissenschaft niemals erreichbar ist.

Colophon

This book was digitized from a facsimile edition of the 1929 original published in 1965 in Lexington, Kentucky, by the American Theological Library Association (ATLA). The copy used for digitization is from the library of Fordham University in New York City. Digitization was performed using a flatbed scanner. Scanned pages were prepared using Adobe Photoshop. Optical Character Recognition was automatically performed using ABBYY FineReader 12 Professional. *Please note that the results were not verified*. The book was recompiled as a PDF/A file on August 18, 2017. It was digitized by Wesley Dingman and is in the Public Domain.

